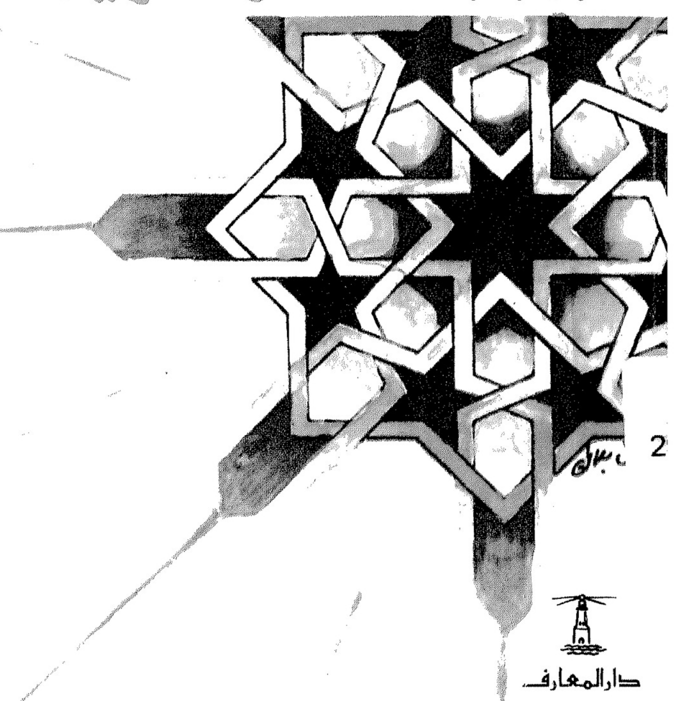
دكتور محمود حمدي زقزوق

الدين والفلسفة والتنوير

اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف



دار المعارف



سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

[٦١٠]

رئيس التحرير: رجب البنا

دكتور محمود حمدي زقزوق

الدين والفلسفة والتنوير



دار المعارف

إن الذين عنوا بإنشــاء هـذه السلسلة ونشرها ، لم يفكروا إلا فى شىء واحد ، هو نشر الثقافة من حيث هى ثقافة ، لا يريدون إلا أن يقرأ أبناء الشعوب العربية . وأن ينتفعوا ، وأن تدعوهم هذه القــراءة إلى الاستزادة من الثقــافة ، والطموح إلى حياة عقلية أرقى وأخصب من الحياة العقلية التى نحياهـا .

طه حسين

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

فى الصفحات التالية نحاول إلقاء الضوء على بعض المفاهيم الهامة التى لها آثارها البعيدة فى فكرنا المعاصر ، فلا يخفى على أحد ما للفهم الصحيح للدين من تأثير إيجابى عميق على تفكير المتدينين وسلوكهم ، كما لا يخفى على أحد أيضًا ما للفهم الخاطىء للدين من آثار خطيرة تتمثل فى الانحرافات الفكرية وموجات التطرف والتعصب والإرهاب .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للدين فإن الأمر لا يقل أهمية وخطورة بالنسبة للفلسفة التى تعتمد العقل الإنسانى أساسًا راسخًا للدور الذى تضطلع به فى حياة الأفراد والجماعات على السواء .

فإذا أتيحت الفرصة للعقل الإنسانى ليقوم بالدور المنوط به كان فى ذلك حماية للفكر من الوقوع فى مهاوى الضلال العقلى أو الانحراف الفكرى ، أما إذا غاب العقل أو عطل عن أداء دوره فإن ذلك يعنى حرمان الحياة من نور العقل فتنعدم الرؤية السليمة ويختفى الوضوح ويعم الظلام .

وهنا أيضًا تنشأ موجات التطرف والتعصب فيغيب الوعى ويتسلط الجهل .

وهذا كله يدعونا إلى أن نبحث عن الطريق السوى للخروج من متاهات الفهم الخاطىء للدين من ناحية ، ومن متاهات الضلال العقلى من ناحية أخرى ، وذلك يتم عن طريق تحديد المفاهيم وتوضيح الأفكار وبيان وجه الحق فيها حتى تتضح الحقيقة أمام الناس ، وبخاصة أمام الشباب الذين هم عدة الوطن وأمله المرتقب فى مستقبل الأيام ، ومن هنا تأتى ضرورة التنوير الذى نحن اليوم فى أشد الحاجة إليه للخروج من أزمتنا الفكرية الخانقة والانطلاق نحو آفاق التقدم والازدهار .

ونظرًا لأنه يكاد يكون هناك إجماع فى الشرق وفى الغرب على أن الفيلسوف المسلم ابن رشد يعد واحدا من عظماء التنوير فى العالم ، فقد كان لزامًا علينا أن نوضح مفهوم التنوير فى فكره ، وإذا كان ابن رشد – بعد مرور ثمانية قرون على وفاته – لايزال يحظى بهذه المكانة حتى يومنا هذا فإن ذلك لا يعنى أن الساحة الفكرية قد خلت من بعده من قادة التنوير والإصلاح على المستويين الدينى والفكرى .

ومن هنا لم يكن يجوز لنا فى هذا الصدد أن نتجاهل رائد الإصلاح والتنوير فى العصر الحديث وهو الشيخ محمد عبده الذى كان لفكره الدينى والفلسفى تأثير واضح فى مصر بصفة خاصة وفى العالم

الإسلامى بصفة عامة ، وقد ركزنا هنا على وجه الخصوص على إبراز مكانة العقل فى فكره .

وفى ختام هذه المقدمة نود أن نشير إلى أن الفصول الأربعة التى يشتمل عليها هذا الكتاب قد كتبت فى الأصل فى مناسبات مختلفة وفى فترات متباعدة ، ولم يكن الهدف عند كتابتها أن تجمع فى كتاب . ولكن القارئ سيدرك بفطنته أن هناك خيطا واحدا يربط فيما بينها ، وهدفًا مشتركًا يجعل منها فى النهاية وحدة واحدة .

ونرجو أن يكون فى نشر هذه الفصول فائدة تعود على القراء فى مسيرتهم الدينية والفكرية .

والله من وراء القصد .

ا . د . محمود حمدى زقزوق

الفصل الأول

الدين والفلسفة

١ – تمهيد : مقولات شائعة :

لقد شاع بين العامة منذ قرون متطاولة مقولات عديدة حول الفلسفة ، وحول صلتها بالدين ، وترسخت هذه المقولات فى الأذهان ولا تزال حتى الآن تعمل عملها لا فى محيط العامة فقط ، بل فى عقول البعض ممن ينتسبون إلى الثقافة ، وهذا ما دفع أفلاطون قديما إلى القول بأن الجمهور ميال إلى الاعتقاد بأن الفلسفة عديمة النفع[١] .

ومن بين المقولات الشائعة فى هذا الصدد أن الفلسفة سفه ، وأنها مرادفة للإلحاد ، أو أنها دين من لا دين له ، ويشبه البعض عمل الفيلسوف بمن يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها .

وقيل أيضًا عن المنطق الذى هو أحد العلوم الفلسفية : من تمنطق فقد تزندق ، وعندما بدأ الشيخ محمد عبده دراسة المنطق وشى الواشون إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التى توقع فى الشبهات وتزلزل المعتقدات ، فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه الكارثة ليصل إليه فى القاهرة فى الساعة الثالثة بعد منتصف الليل محذرًا منذرًا

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٠٥ .

بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يروى الشيخ محمد عبده نفسه في مقال له في صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧[١] .

وقد شاع في عقول العامة أيضا أن الفلسفة تعبير عن كل شيء مبهم وغامض مما لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به . فهذا الاشتغال بالفلسفة - في نظرهم - يعد جهدًا ضائعًا وإنهاكًا للفكر لا طائل من ورائه . ومن هنا فإن العامة عندما يسمعون أحدًا يقول كلامًا غير مفهوم يعلقون على ذلك بقولهم : إنه يتفلسف .

وقد علق أزفلد كولبه على ذلك كله بقوله :

« إن الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة ، أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها إن هي إلا أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التي اضطلعت بها في عصورها المختلفة »[٢] .

ومن الملاحظ أن الكثيرين - على الرغم من نفورهم من الفلسفة والتفلسف - يستخدمون في تعبيراتهم اليومية كلمة « فلسفة » للتعبير

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ١٥ وما بعدها - تحقيق د . محمد عمارة - بيروت ١٩٨٠ .

(٢) أزفلد كولبه : المدخل إلى الفلسفة ص ٥ - ترجمة د . أبو العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٢ .

عن اتجاهاتهم العامة ، فيقال مثلا : فلسفتى فى الحياة أو فلسفتى فى عملى هى كذا أو كذا ، ويقنع الكثيرون بهذا الاستخدام السطحى للفظ الفلسفة ، إما تجملاً فى الحديث ، أو تظاهرًا بالثقافة أمام الغير عن طريق استخدام كلمات مبهمة مثل كلمة فلسفة ، ولا يتعدى الأمر هذا النطاق .

وسبب هذا الخلط فى عقول غالبية الناس يرجع فى نظرنا إلى عاملين :

١ – انعدام التحديد الدقيق والرؤية الواضحة الواعية لمفهوم الفلسفة فى أذهان الكثيرين .

٢ – الميل إلى إصدار الأحكام المطلقة على المذاهب الفلسفية المختلفة وتعميم هذا الحكم على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

٢ – الفلسفة ظاهرة إنسانية :

والحق أن الفلسفة ظاهرة إنسانية عامة . فالتفكير الفلسفى ليس – كما يتصور البعض – احتكارًا للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة ، فالإنسان بوصفه إنسانًا يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به ، والتفلسف فى أبسط معانيه ليس شيئًا آخر غير استخدام هذا العقل : « فالحيوان يرى ويسمع ، بل ويتذكر ، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية ، أما الإنسان فإنه يرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ، ويكون له فيها رأيًا ، ثم يجتهد

فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره ، فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف . »[1] .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف ، أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور ، وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود ، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود .

والعقل الإنسانى نور من نور الله ، أو كما يقول الغزالى : « أنموذج من نور الله . »[2] وبهذا النور يحاول العقل أن يكشف « مجاهل الوجود وشعابه فيتتبع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وحقائقها مرتقيا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى والتى كان كل شىء بها ومن أجلها . »[3] .

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرًا فيه

---

(١) مبادئ الفلسفة لرابوبرت – ترجمة أحمد أمين ص ٢/١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالى ص ٤٤ – تحقيق د . أبو العلا عفيفى – القاهرة ١٩٦٤ .

(٣) تاريخ الفلسفة العربية – تأليف حنا الفاخورى وخليل الجر ص ٧ – بيروت ١٩٦٦ .

من جديد ، ومكونًا لنفسه صورة واضحة عنه ، ومفسرًا كيفية انسجام الأشياء فى ذاته وفيما حوله مما هو خارج عن ذاته .

ومن ذلك يتضح أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم فى جدية الفلسفة وقيمتها ، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث فى قضاياها الكبرى – على الرغم من ذلك كله ، فإننا جميعًا من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف ، بدرجات متفاوتة ، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف[١] .

فالفلسفة فى واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان ، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل . وهذا يتبين لنا أن الفلسفة ليست نبتًا غير طبيعى فى المجتمع ، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود .

إن الذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو فى حقيقة الأمر يتفلسف ، لأنه لا ينطلق من فراغ ، فهو يحاول أن يجد له أرضًا صلبة يقف عليها وينطلق منها سهامه إلى الفلسفة ، أى أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد فى أن تكون منطقية ومتينة ومستندة إلى أسس قوية ، وهذا يعنى فى النهاية أنه يتفلسف[٢] .

---

(١) البراجماتزم ليعقوب فام ص ٤٠ – القاهرة ١٩٣٦ .

(٢) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٦ – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية بعيدة عن التأثير فيها ، وإنما هى نظرة إجمالية فى الكون ، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها . وهذه النظرة ، وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفاته اليومية ، وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا ، بمقتضاها نسير فى عملنا ، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا وتحدد ميولنا نحوها ، وتصرفاتنا تجاهها[1] .

وعندما نقول إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى ، فالفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية ، فلا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية وحاجاته الوقتية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمرًا تقريبيًا معتقدًا[2] .

ومن هنا يمكننا أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل فى انصراف

---

(١) البراجماتزم ص ٣٣ .

(٢) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٧

الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية : أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

والإنسان – في العادة – لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادى ، وإنما تسلمه بالضرورة إلى **مرتبة ثانية** يمكن أن تسمى بالفلسفة الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها الفرد إلى الحياة والأشياء ، والتى تمثل أيضا القواعد التى يعتمدها فى سلوكه وتعامله مع الآخرين ، وفى تقييمه أو حكمه على الناس والأشياء . وتقنع الغالبية العظمى من الناس بالوقوف عند هذه الدرجة .

ولكن هناك **مرتبة ثالثة** من التفكير تتعدى هذا النطاق . وتلك هى المرتبة التى يحاول فيها المرء البحث عن تأصيل نظرى لهذه المبادئ والمعتقدات قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها ، وفى هذه المرتبة فقط من المفكر يصبح الإنسان باحثًا فى الفلسفة[1]

٣ – صلة الدين بالفلسفة :

من الثابت أن الفكر الفلسفى قد نشأ وترعرع فى حضن الدين . فقد كان الارتباط بين الفلسفة والدين ارتباطًا وثيقًا منذ القدم حيث

---

(١) مقدمة فى الفلسفة العامة : د . يحيى هويدى ص ١٢/١١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

كان التفكير الفلسفى ممتزجًا بالتفكير الدينى ، وقد قيل فى هذا الصدد تلك العبارة المشهورة التى تقول : « إن الفلسفة بنت الدين وأم العلم » .

وليس هناك فى حقيقة الأمر خلاف بين الهدف الذى يسعى إليه كل من الدين والفلسفة ، فالفلسفة تهدف إلى : « معرفة أصل الوجود وغايته ، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية فى العاجل والآجل » وهذان المطلبان اللذان يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظرى والعلمى « هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع »[1] .

ولكن هناك من ناحية أخرى فرقًا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية من حيث وسيلة هذه المعرفة ، فهذه الوسيلة هى العقل فى الفلسفة والوحى فى الدين . ويترتب على ذلك أن العقل فى الفلسفة قد يرى أحيانًا جانبًا واحدًا من الصورة أو من الحقيقة ، وهذا يفسر لنا وجود العديد من المذاهب الفلسفية لتفسير الحقيقة التى هى فى ذاتها حقيقة واحدة مطلقة .

وتعبر قصة العميان والفيل – وهى أسطورة هندية قديمة نسبت إلى أفلاطون – تعبر هذه القصة عما نحن فيه من اختلاف المذاهب الفلسفية أصدق تعبير . وقد ذكر أبو حيان التوحيدى القصة فى المقابسات على النحو التالى :

---

(١) الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٣ – القاهرة ١٩٥٢ .

« سمعت أبا سليمان يقول : قال أفلاطون : إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه فى كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . قال : ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم ! »[1] .

وقد اتخذ خصوم القول بحقيقة مطلقة هذه القصة دليلا على نسبية الحقيقة زاعمين أنه لا توجد حقيقة مطلقة ، ولكن القصة فى الواقع لا تبرهن بشىء ضد طابع الحقيقة المطلق . فقد عبر هؤلاء العميان عن قضيتهم تعبيرًا غير دقيق ، ولو أن كل واحد منهم قال : إن

---

(١) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٢٥٩ وما بعدها – المكتبة التجارية الكبرى – مصر ١٩٢٩ .

الفيل – طالما أن الأمر يدور حول العضو الذى لمسته – مثل شجرة .. الخ فإن القضية حينئذ تكون قضية صادقة لاغبار عليها[1] .

وفى مقابل المعرفة الفلسفية التى هى معرفة إنسانية يجوز عليها الخطأ والصواب نجد أن المعرفة الدينية المبنية على الوحى الإلهى الموثوق بصحته معرفة معصومة من الخطأ وتعطينا الحقيقة كاملة دون مجهود عقلى يبذل من جانبنا . فالحقائق الدينية تعد حقائق كاملة جاهزة – إن صح التعبير – ولكن يبقى مع ذلك أن أصول الاعتقاد عقلية ، ومن هنا يقول الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد :

لقد تقرر بين المسلمين كافة – إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله – أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشىء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل[2] .

وهذا يبين لنا أن هناك تكاملاً بين العقيدة الدينية والمعرفة الفلسفية ، فهذه تدعم تلك . ومعارف العقل لا يمكن بحال من الأحوال أن

---

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ، ومن ترجمتنا ص ٦٧ – الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ ؛ ٥٣ – دار إحياء العلوم – بيروت ١٩٧٩ .

تتناقض مع المعارف الدينية القائمة على الوحى ومن أجل ذلك يقول الإمام الغزالى :

« العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أساس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس .. فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان ، بل متحدان »[1] .

فكل منهما يكمل الآخر ولا يمكن فصلهما عن بعضهما ، تمامًا مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما دون الآخر . ومجالات الدين والعقل تتاخم بعضها بعضًا ، ومهمة العقل تتمثل – فى نظر الغزالى – فى قيادتنا إلى الدين وتسليمنا إليه ، وفى ذلك يقول الغزالى فى المنقذ من الضلال « الأنبياء أطباء امراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضي إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه »[2] .

---

(١) معارج القدس للغزالى ص ٤٦ – المكتبة التجارية الكبرى (دون تاريخ) .
(٢) المنقذ من الضلال ص ١٤٦ وما بعدها – دمشق ١٩٣٤ .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحى . فالعقل هنا له وظيفتان هامتان :

أولاً : إرشادنا إلى الوحى والتصديق بالنبوة .

ثانيًا : القيام بإدراك الموحى به وتفهمه .

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة الفلسفية – وإن شئت قلت المعرفة العقلية وهما هنا بمعنى واحد – ضرورية لدعم المعرفة الدينية .

ومن هنا لا يجوز أن يكون هناك تناقض بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية ، وقد أكد ذلك الغزالى فى الإحياء حيث يقول : « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن أنه تناقض فى الدين ، فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين »[1] .

٤ – موقف الإسلام من الفكر الفلسفى :

للفلسفة فى شتى عصورها تعريفات مختلفة بعضها شامل وبعضها يركز على جانب من الجوانب ، ولكنها جميعًا تتكامل فى النهاية

---

(١) إحياء علوم الدين جـ٣ ص ١٧ – طبع مصطفى البابى الحلبى – القاهرة ١٩٣٩ .

ويمكن ردها جميعًا إلى قضايا الفلسفة الرئيسية وهى : الله والعالم والإنسان . ومادام الإنسان يعيش فى هذا الكون فلابد أن يعرف مكانه فى هذا الوجود ، وعلاقته بالكون ومن فيه وما فيه ، وعلاقته بخالق الكون .

وقد اهتم الإسلام بالعقل الإنسانى اهتمامًا كبيرًا وهيأ له الظروف المناسبة ، وأزال من طريقه العقبات حتى يستطيع ممارسة دوره كاملاً فى هذا الوجود . ومن هنا رفض الإسلام التقليد الأعمى ، وقضى على الخرافات والأوهام ، وغرس العزة فى نفس المؤمن وحرره من عقدة الخوف من أى كائن مخلوق ، وقرر المسئولية الفردية ، وقد كان ذلك كله بمثابة تمهيد الطريق أمام العقل الإنسانى ليمارس وظيفته التى خلق من أجلها(١) .

وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأى التوحيد وختم النبوة يعدان بمثابة رفع الوصاية عن العقل الإنسانى ، فليس هناك مكان لأحد بعد ذلك لادعاء الاتصال بالله وفرض تعاليم على الناس باسم الدين . فالدين قد اكتمل والعقل قد نضج ، ولا مكان لزعزعة الدين ولا للتشويش على العقل .

وقد حث القرآن الكريم على النظر والتفكر والتأمل فى هذا الكون ،

---

(١) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٣ – ١٦ – دار المنار – القاهرة ١٩٨٩ .

ودفع العقل دفعًا إلى القيام بوظيفته التى خلق من أجلها وهى التفكير الذى يعد حقًّا طبيعيًّا للإنسان وغريزة فطرية مثل حقه فى الحياة . ومن هنا كان الحفاظ على العقل حتى يستطيع القيام بأداء وظائفه المشروعة من بين المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية ، مثل الحفاظ على الحياة نفسها . والإنسان دون تفكير ليس إنسانًا على الحقيقة ، بل هو كائن تنازل عن إنسانيته وارتضى لنفسه أن يكون فى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان الأعجم .

ومن هنا عاب القرآن على هؤلاء الذين لا يفكرون ، أى لا يستخدمون عقولهم . بل يصمون حواسهم وعقولهم عن طلب المعرفة أو الفهم . وبذلك يعطلون وسائل المعرفة لديهم من حس وعقل عن أداء وظائفهما التى أرادها الله . وفى هذا الصدد يقول القرآن الكريم :

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون﴾[1] .

ومن أجل ذلك فإن تعطيل العقل عن أداء وظيفته يعد – فى نظر الإسلام – ذنبًا من الذنوب التى يمكن أن تلقى بصاحبها فى النار يوم القيامة . وهذا ما يؤخذ من الآية الكريمة :

---

(١) سورة الأعراف : ١٧٩ .

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير ، فاعترفوا بذنبهم﴾[1] .

ومن هنا كانت دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى الإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية حيث يقول :

﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾[2] ﴿أو لم يتفكروا فى أنفسهم ؟﴾[3] ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض﴾[4] . ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾[5] وغيرها من الآيات العديدة فى هذا الشأن .

ولذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذاً من قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾[6] وقوله تعالى : ﴿أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾[7] .

---

(١) سورة الملك : ١٠ — ١١

(٢) سورة يونس : ١٠١

(٣) سورة الروم : ٨ .

(٤) سورة الأعراف : ١٨٥

(٥) سورة الذاريات : ٢١ .

(٦) سورة الحشر : ٢ .

(٧) سورة الأعراف : ١٨٥

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجبًا دينيًّا فى الإسلام فإنها من ناحية أخرى تعد مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقى وسائل الإدراك الحسية . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾[1] .

وقد قدم القرآن الكريم العديد من الشواهد والأمثلة التى تساعد العقل الإنسانى على شق طريقه وأداء دوره . ومن بين هذه الشواهد ما يلى[2] :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة ، فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيبًا مقنعًا مستخدمًا فى ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة .

فالكفار مثلاً حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : « ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » يعقب القرآن

---

(١) سورة الإسراء : ٣٦ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٩ وما بعدها .

على ذلك بقوله :﴿وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾[1] وهنا يفرق القرآن الكريم بين الظن والعلم ، موجها نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها ، وفى ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعى .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام فى أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع فى الخطأ والتناقض . فيقول :﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[2] .

وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله : ﴿أشهدوا خلقهم ؟﴾[3] . وهنا يريد القرآن الكريم أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التى تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لابد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

ثانيًا : يعرض علينا القرآن الكريم قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلى الذى دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية فى صورة متدرجة فى تسلسل منطقى

---

(١) سورة الجاثية : ٢٤ .
(٢) سورة الإسراء : ٣٦ .
(٣) سورة الزخرف : ١٩ .

رائع تحمل العقل على محاكاتها للوصول إلى نفس نتائجها وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية الكريمة فى بداية القصة :﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾[1] .

وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الإسلام قد قدم عددًا من المبادئ الهامة التى كان لها أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضارى للمسلمين .

ومن بين هذه المبادئ مبدأ الاجتهاد والوسطية ووحدة الأصل الإنسانى ، والتدقيق فى رواية الحقائق التاريخية ، والتوجيه إلى استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية ، تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بأنها سنن الله .

وعلى الجملة فإننا إذا تأملنا آيات القرآن الكريم فإننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق ، ونجد فيه أيضًا منهجًا لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية[2] . ولا يوجد دين من الأديان مهد الطريق أمام العقل الإنسانى على هذا النحو إلا الإسلام .

٥ – مجالات النشاط الفكرى فى الإسلام :

لقد فتح الإسلام مجال النشاط الفكرى أمام الإنسان على مصراعيه

---

(١) سورة الأنعام : ٧٥ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٢٢ ، ٣٢ .

وأطلق الطاقات الفكرية للإنسان إطلاقًا لا حد له . ومن هنا رأيناه يجعل الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما مجالاً للنشاط الفكرى للإنسان . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[1] . والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل ينبغى أن يتخذ لنفسه منه موقفًا إيجابيًّا ، وإيجابيته تتمثل فى درسه والنظر فيه وصولاً إلى معرفة خالقه من ناحية ، ومن ناحية أخرى للاستفادة منه بما يعود على البشرية بالخير ، والإفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم والتأمل باستخدام كل الملكات العقلية والحسية ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه إلى الرقى الروحى[2] .

وقد جمع القرآن الكريم القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف جاد . وذلك واضح تمام الوضوح فى

---

(١) سورة الجاثية : ١٣ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٠ .

قوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[1] .

والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفس الترتيب الذى سار عليه فلاسفة اليونان بدءا بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ومرورًا بالإنسان – الذى أصبح محورًا للتفلسف فى عصر سقراط – ثم انتهاء بقضية الألوهية التى كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو .

وهذا يعنى أن هذا الترتيب الذى جاء فى الآية المشار إليها هو الترتيب الطبيعى الذى تقتضيه طبيعة هذه القضايا .

٦ – قضية النزاع بين الدين والفلسفة :

النزاع بين الدين والفلسفة نزاع له قصة أفرد لها الباحثون كتبًا تتحدث عنها . وقد ألف الدكتور/ توفيق الطويل كتابًا فى هذا الموضوع بعنوان : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

وفى هذا الكتاب يرى أنه من استقراء تاريخ العقل مع الإيمان يتبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا إذا اجتمع أمران :

---

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

١ - أن تكون لدى رجال اللاهوت سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

٢ - أن يكون هناك عقل يجرؤ على اقتحام « المنطقة الحرام » التى حرمها رجال اللاهوت وارتياد آفاقها والانتهاء منها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف .

وهكذا يجر العقل على نفسه بفضل جرأته ويقظته غضب واضطهاد خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والإيمان[١] .

وهذا النزاع التقليدى بين الدين والعقل أو بين الدين والفلسفة أو العلم بصفة عامة نزاع لا مكان له فى تعاليم الإسلام .

والأقرب إلى الصواب أن نقول إن التناقض بين الدين والفلسفة هو أصلاً فكرة راجت فى الأوساط الكنسية فى أوربا فى العصور الوسطى .

وقد ساعد على تأجيج نار العداوة بين الدين والفلسفة ذلك الموقف الذى اتخذته الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا فى العصر الوسيط والذى تمثل فى تعقب المفكرين والعلماء فى كل مكان عن طريق محاكم

---

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور/ توفيق الطويل ص ١١ من الطبعة الثانية .

التفتيش . وقد تعرض الكثيرون منهم للتعذيب والقتل لا لسبب إلا لأنهم كانوا يقولون بأفكار تتفق مع العقل وتتناقض مع مواقف الكنيسة التى لم تكن بالضرورة هى مواقف الدين من حيث هو دين .

وقد استغلت الرشدية اللاتينية فلسفة ابن رشد لترويج القول بما يسمى بالحقيقة المزدوجة وهو قول يؤكد التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية . وابن رشد فى الواقع برىء من هذا الزعم براءة الذئب من دم يوسف بن يعقوب كما سنوضح ذلك فى الفصل التالى .

فلا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل وأن الإنسان فى موقف الاختيار بينهما ، فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض . وإنما يدفعه إلى ذلك دفعًا . والإسلام يعتبر العقل مناط إنسانية الإنسان فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان[1] .

والحديث عن قضية النزاع بين الدين والفلسفة يجرنا إلى الحديث عن اتهام الفلسفة بأنها مرادفة للإلحاد أو أنها دين من لا دين له .

---

(١) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١/ ٩٢ .

لقد رد « فرنسيس بيكون » على هذا الاتهام بقوله :

« إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان .. وإذا ما صادف عقل الإنسان أسبابًا ثانوية مبعثرة (فى الطبيعة) فقد يقف أحيانًا عندها ، ولا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدًّا من الارتماء فى أحضان العناية الإلهية والتسليم لله »[1] .

ويتضح لنا من خلال هذا النص أن الأمر على العكس تمامًا . فالفلسفة تؤدى إلى الإيمان لا إلى الإلحاد . أما السطحية فى الفكر التى تقف عند الأسباب الثانوية وعند ظواهر الأشياء فإنها هى التى يمكن أن تؤدى بصاحبها إلى الإلحاد .

وماذا يمكن أن يقول المرء عن وقفة « ديكارت » فى نهاية التأمل الثالث من كتابه « التأملات » حيث راح يتأمل جلال الله وعظمته ويعبر عن مدى انبهاره بنور الله الذى لا مثيل له ؟ لنقرأ هنا نص كلماته التى تعبر عن عمق الإيمان وصدق اليقين بعظمة الله جل جلاله .

---

(١) أعلام الفلاسفة : هنرى توماس – ترجمة مترى أمين ص ٢١٠ – القاهرة ١٩٦٤ .

يقول « ديكارت » :

« يبدو لى من الملائم جدًّا فى هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكى أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، ولكى أنعم النظر فى صفاته البديعة ، ولكى أتأمل بهاء نوره الذى لا مثيل له ، ولكى أتعشقه وأتعبد له ، على الأقل بقدر ما فى وسعى وما تسمح به قوة ذهنى الذى كأنما يرتد من هذا التطلع مبهورًا . فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى فى الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا ، وإن يكن بعيدًا كل البعد عن الكمال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به فى هذه الحياة »[1] .

٧ - موقف فلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية :

قبل أن نتحدث عن هذه النقطة نود أن نقدم لها بملاحظة أساسية فى هذا الصدد وهى أنه لا توجد فلسفة من الفلسفات منذ كان هناك تفلسف حتى الآن يمكن أن تدعى لنفسها أنها هى وحدها الفلسفة الوحيدة المطلقة . فالمذاهب الفلسفية العديدة تعد وجهات

(١) التأملات لديكارت ص ١٥٧ - ترجمة د . عثمان أمين - الأنجلو المصرية ١٩٥١ (أيضا كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ١١١ - القاهرة ١٩٨٨) .

نظر قد تقترب أو تبتعد عن الحقيقة ، ولكن لاشك أن فى كل منها جانبًا من جوانب الحقيقة . فالبناء الفلسفى بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئًا جديدًا يمهد به السبيل لمن يجىء بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه ، وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى . وفى هذا الصدد يقول أبو بكر الرازى :

« اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلِم عِلْم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل »[1] .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلسفة اليونانية التى وصلت إلى المسلمين لا يمكن أن تؤخذ على أنها الحق بعينه ، بل يجب أن توضع فى إطارها الصحيح ، وهو أنها تمثل وجهات نظر لها ظروفها وعصرها ، ومن ناحية أخرى يجب أن يتم تقييمها أولاً بمقياس عصرها ،

---

(١) مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى لروزنتال ص ١٨٥ — ترجمة أنيس فريحه — بيروت ١٩٨٠ .

ولا شك فى أنها كانت فى ذلك العصر الذى ظهرت فيه تعد خطوة متقدمة وفتحًا جديدًا فى عالم الفكر .

وإذا كان الغزالى قد قام بنقد الاتجاهات الفلسفية اليونانية فليس معنى ذلك أنه كان يرفض التفكير الفلسفى ، بل الأمر على العكس من ذلك تمامًا . فقد كان طول حياته نموذجًا رائدًا للعقلية الفلسفية الواعية . ومعلوم أن « ديكارت » أيضًا قد نقد هؤلاء الذين وقفوا مقلدين لأفلاطون وأرسطو بدلاً من السعى إلى الوصول إلى شىء أفضل[1] ومعلوم أيضًا أن « كانت » قد نقد المذاهب الفلسفية السابقة . ولم يقل أحد إن « ديكارت » أو « كانت » بذلك يرفض التفكير الفلسفى .

ومع أن الغزالى قد هاجم الفلسفة اليونانية هجومًا عنيفًا فى كتابه تهافت الفلاسفة كما ظهرت فى فلسفة كل من الفارابى وابن سينا إلا أنه قد اعترف بصحة وأهمية بعض العلوم الفلسفية .

ففى كتابه « المنقذ من الضلال » يقسم الغزالى علوم الفلاسفة إلى رياضيات ومنطقيات وطبيعيات وسياسيات وخلقيات وإلهيات ، ويرى أنه لا يجوز رفض أو جحد الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات باستثناء

---

(١) كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ص ٨٦ هامش ٢ — دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

بعض المسائل فى الطبيعيات وعلى رأسها مسألة السببية أما السياسيات فإنه لا يرفضها ولكنه يرى أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، وأما الخلقيات فيرى أنهم أخذوها من المتصوفة ويعنى بهم المتألهين الذين وجدوا ويوجدون فى كل عصر[1] .

أما الهجوم العنيف الذى وجهه الغزالى إلى هذه الفلسفة . فقد انصب على قسم الإلهيات وبخاصة مسائل قدم العالم وعلم الله بالكليات والبعث بالروح فقط .

ومعلوم أن الغزالى كان من أشد الناس تحمسًا للمنطق الأرسطى وقد ألف الغزالى فيه عدة كتب هى : معيار العلم ، ومحك النظر ، والقسطاس المستقيم ، وكتب فصلاً عن ذلك مقدمة مطولة فى المنطق لكتابه « المستصفى من علم الأصول » واعتبر المنطق — كما يقول فى هذه المقدمة — بمثابة مقدمة ضرورية لكل علم على الإطلاق .

وهكذا ينبغى أن نفرق بين نقد فلسفة ما من الفلسفات ورفض التفكير الفلسفى . فنقد فلسفة ما أمر عادى وليس فيه بأس ، بل هو على العكس أمر مطلوب تقتضيه طبيعة الفلسفة ذاتها ، أما التفكير الفلسفى من حيث هو فهذا أمر لا فكاك للعقل الإنسانى منه لأنه جوهر طبيعة هذا العقل . والذى يرفض التفكير الفلسفى بصفة عامة

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٨ وما بعدها .

مثله مثل من يحاول أن يمنع ضوء الشمس بوضع يده أمام أشعتها ، فهذا الأمر ضد طبيعة الأشياء .

ولم يكن الغزالى وحده هو الذى قام بنقد الفلسفة اليونانية . ففلاسفة المسلمين بصفة عامة – وإن كان البعض منهم قد بالغ فى تقدير قيمة هذه الفلسفة – كانت لهم نظرات نقدية فى هذا الصدد ، غير أن الغزالى كان أكثر تفصيلاً وأكثر وضوحًا .

فالكندى – وهو أول فيلسوف عربى مسلم – لم يتردد فى أن « يخالف ارسطو فى قدم العالم ، ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى ، وينتهى إلى مذهب دينى فلسفى معًا . »[1] .

وهذا يبين لنا أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى نجد أن الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الإسلام ، وهنا لابد من افتراض وجود منطلق ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين . ويتمثل هذا

---

(١) الكندى وفلسفته للدكتور/ محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٥٨ – دار الفكر العربى – ١٩٥٠ .

المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية فيما يمكن أن نسميه « وحدة الحقيقة » فى الإسلام .

وقد ظهر أثر هذه « الوحدة » فى فكر فلاسفة المسلمين بصفة عامة ، الأمر الذى جعل البعض يصف الفلسفة الإسلامية بأنها فلسفة توفيقية تنحو نحو التوفيق بين العقل والوحى .

وهكذا نجد أن الفارابى يرى أن موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين واحدة ، وأن كلا منهما « يعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى »[1] .

ويرى الفارابى أن الفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظامًا واهيًا لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين . فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد .

أما ابن سينا فإنه يرى أنه لا يوجد فى أقسام الفلسفة ما يخالف

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٧٨ ، وتأملات فى الفكر الإسلامى للدكتور/ محمد كمال جعفر ص ٧٨ – القاهرة ١٩٨٠ .

الدين أو يتعارض معه ، ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة وانحرافهم عن منهاج الشرع إلى قصور فى تفكيرهم وعجز فى أفهامهم وفى ذلك يقول :

« لقد ظهر أنه ليس شىء منها (أى الفلسفة) يشتمل على ما يخالف الشرع فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه ، فإنها بريئة منهم »[1] .

ومن حقنا أن نطبق ما يقوله كل من الفارابى وابن سينا حول الفلسفات التى تنحرف عن منهاج الشرع على فلسفة كل منهما إذا وجدنا فيها ما يخالف الشرع أو يتناقض معه .

أما ابن رشد فإنه قد بين فى بداية كتابه « فصل المقال » أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة واعية لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين ، وهنا يقول ابن رشد :

« ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »[1] .

أما الحكمة من حيث هى حكمة ويعنى بها الفلسفة فإنها فى نظر ابن رشد « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »[2] .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما يرجع – فى رأيه – إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو يرجع إلى الأصدقاء الجهال .

٨ – خاتمة :

وفى الختام يبقى هناك سؤال لعله يدور فى أذهان البعض :

ما فائدة إثارة هذه القضية الآن ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا يعنى هذا الموضوع بالنسبة لعصرنا ؟

وإجابتنا عن ذلك تتلخص فى الأمور التالية :

أولاً :يعد التفكير قيمة من القيم التى حرص الإسلام على العناية بها والاهتمام بأمرها ، وتوفير كل الظروف الملائمة لجعلها واقعًا حيًّا

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٣ (ضمن : فلسفة ابن رشد – المكتبة المحمودية التجارية ١٩٦٨) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥/ ٣٦ .

بين الناس ، لأنها وظيفة العقل الذى من أجله استخلف الله الإنسان فى الأرض ، والتفكير الفلسفى يساعدنا على الحفاظ على هذه القيمة نقية من الشوائب بالتخلص من الكثير من الأوهام والخرافات التى يرفضها الدين أيضًا ، ويساعدنا على تجنب إصدار الأحكام المطلقة فى المسائل الخلافية ، ويساعدنا على التحرر من التقليد الأعمى الذى حذر منه النبى ﷺ فى حديثه الشريف : « لا تكونوا إمعة » ، ويساعدنا فى مهمة البحث عن اليقين فى شتى المسائل الفكرية بأدلة المنطق وبراهين العقل حتى لا نظل أسرى الظنون التى لا تغنى من الحق شيئًا .

ثانيًا : الدعوة الإسلامية فى عالم اليوم – وبخاصة فى العالم الخارجى – فى حاجة ماسة إلى عقلية فلسفية تعرض الإسلام عرضًا يتناسب مع المستويات الفكرية والثقافية المعاصرة ، كما أن قطاعًا كبيرًا من المثقفين فى عالمنا الإسلامى فى حاجة أيضًا إلى مثل هذا العرض الفلسفى للإسلام .

ثالثًا : المذاهب السياسية والتيارات الفكرية والاقتصادية والأيديولوجيات المختلفة التى يموج بها عالم اليوم لا يمكن فهمها فهمًا سليمًا إلا بالرجوع إلى أصولها الفلسفية . فكلٌ منها يعتمد على اصول فلسفية لابد من دراستها وفهمها لمعرفة خلفيات التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر ، ونحن المسلمين لا نعيش وحدنا

فى هذا العالم الذى اصبح مثل قرية صغيرة ، ومن هنا فلابد من فهم ودراسة ما يدور حولنا حتى لا نخدع أو نضلل وإلا فإن الطوفان سيجرفنا فى تياره ، ولن نستطيع المواجهة إلا بالدراسة الواعية والفهم العميق والأفق الواسع والعقلية الفلسفية الناقدة ، ومن هنا فلا مفر من التفكير الفلسفى .

رابعًا : الفلسفات الإلحادية تعد من الفلسفات التى وقفت فى منتصف الطريق الفلسفى ، وقفت عند الأسباب الثانوية القريبة ، وعجزت عن الاستمرار فى طريق التفلسف حتى النهاية كما اشار « فرنسيس بيكون » وهى فلسفات لم تكتمل فيها البراهين الفلسفية الموصلة إلى اليقين حسب منطق فلسفة الفارابى ، وتدل على عجز فى أفهام أصحابها وقصور فى عقولهم بناء على فلسفة ابن سينا . ومن هنا فكل فلسفة إلحادية لا يمكن أن تحسب على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

خامسًا : لقد استبعد « ديكارت » — أبو الفلسفة الحديثة — من مجال الشك الذى عرف به العقائد الدينية وقواعد الأخلاق ، وحصر منهجه الشكى فى الأمور النظرية ، وهذا درس من الثقافة الغربية الأصيلة ينبغى أن يتعلمه بعض أبناء المسلمين الذين يبحثون فى « قمامة » بعض الثقافات الأجنبية عن أباطيل بعض المستشرقين التى تشكك فى أصول الإسلام ، ويقومون بترويجها بين المسلمين خدمة لأعداء الإسلام .

سادسًا : وأخيرًا نود مرة أخرى أن نؤكد أن الفلسفة الصحيحة لا تعادى الدين ، والدين الحق لا يقف حجر عثرة أمام التفكير الفلسفى ، ومن ناحية أخرى لم يحدث أن حورب التفكير الفلسفى بالسيف فى المجتمع الإسلامى على مدى تاريخ المسلمين الطويل ، وما حدث من هذا القبيل كانت وراءه أسباب سياسية أو غيرها من أسباب لم تكن تمت إلى مجال الفكر بصلة .

والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

الفصل الثانى

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

تمهيـد :

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة في الخلط بين موقف « ابن رشد » وبين « الرشدية اللاتينية » حول القضية المعروفة – في فلسفة العصور الوسطى – بقضية : « الحقيقة المزدوجة » التي يذهب دعاتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين .

وكثيرًا ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد – في هذه القضية – مذهبًا لم يقل به على الإطلاق . فقد ورد – على سبيل المثال لا الحصر – في « معجم المفاهيم الفلسفية »[1] الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥ ، أنه :

« في حين كان « توماس الأكويني » يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن « ابن رشد » و« دانس سكوت » و« وليم الأوكامي » قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة

---

(١) Hoffmeister O Woerterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955.

أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصًا على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين » .

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وإنما تعداه إلى اتهامه – فى أوربا – بالزندقة واعتباره رمزًا للإلحاد ، ولا يزال هذا الزعم يتردد صداه – فى قوة – فى بعض الكتابات المعاصرة[1] .

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق فى موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل فى « النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها » ، وأن هذه النظرية كانت – فيما يرى هذا البعض – هى : « السبيل المنطقى الوحيد الذى كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتى » ، بل ذهب « جوتييه » إلى القول بأن نظرية

---

(١) راجع : رينان : ابن رشد والرشدية – ترجمة عادل زعيتر – الصفحات ١٧٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ – القاهرة ١٩٥٧ ؛ راجع أيضا : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، ص ١٧٨ – القاهرة ١٩٤٥ .

الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التى استخدمها ابن رشد فى هذا المجال نظرية إغريقية بحتة[1] .

ومحاولتنا فى هذا البحث الموجز تهدف إلى بيان أن هذه الدعاوى التى شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أى أساس تستند إليه فى فلسفة ابن رشد . وحتى لا يتشعب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغى فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

١ – المنطلق الحقيقى للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة فى قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية ثم الإشارة بعد ذلك إلى مدى صحة التأثير الأفلاطونى الحديث على فلسفته فى هذا الصدد .

٢ – الأساس الحقيقى الذى اعتمد عليه ابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية « وجود الله » .

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول فى مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وإنما ينحصر غرضنا فى معالجة الموقف المبدئى الذى انطلق منه ابن رشد فى فلسفته حول هذه القضية .

---

(١) راجع : ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧ ، بيروت ١٩٧٩ ، أيضا : جوتييه ص ١٨٣ .

أولاً : المنطلق الحقيقى لفلاسفة المسلمين فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك فى أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الإنسانى منذ أقدم عصوره ، وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا – بصورة أو بأخرى – إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر دينى من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر . وليست محاولات « فيلون » (٣٠ ق . م . – ٥٠ م .) فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة ، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين فى هذا المجال – ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الدينى فى اليهودية والمسيحية والإسلام لم يجد مفرًّا من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض .

أما محاولة التوفيق فى الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو الكندى ، ذلك الذى وصفه البيهقى بأنه : « قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول

المعقولات »[1] فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، فإنه كان ذا قدم راسخة فى الحقائق الدينية . ودفاع الكندى عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، وينم عن روح إيمانى عميق يسرى فى استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد فى أن « يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وينتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا »[2] .

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة الإسلام ، وهنا لابد من افتراض وجود منطلق أساسى ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين وهذا المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة فى الإسلام .

---

(١) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ - (نقلا عن : الكندى وفلسفته للدكتور أبو ريده ص ٥٨) .

(٢) الكندى وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٥٨ — دار الفكر العربى ١٩٥٠ .

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة :

إن المتأمل في تعاليم الإسلام يجدها جميعًا تسير في اتجاه « وحدة الحقيقة »[1] ، فقد كرم الله الإنسان بالعقل ، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير ، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التى خلق من أجلها وهى : التفكير والتأمل فى الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما ، وهذا المعنى قد عبرت عنه - فى وضوح تام - آيات بالغة الكثرة فى القرآن الكريم ، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى :﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[2] .

فالتفكير الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى فى الوعى بالكون ، ولا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أبدًا ، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخرًا للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفًا إيجابيًا . وإيجابيته تتمثل

(١) لقد أدرك هذا المعنى أعرابى بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمدا يقول فى أمر : « افعل » والعقل يقول : لا تفعل ، وما رأيت محمدًا يقول فى أمر : « لا تفعل » والعقل يقول : افعل .

(٢) سورة الجاثية : ١٣ .

فى تأمل هذا الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير . فالاستفادة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم[1] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن « الوسطية الإسلامية » التى تضع المادة والروح على قدم المساواة ، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعًا إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية[2] .

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح – من وجهة نظر إسلامية – أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن على الإنسان أن يختار بينهما ، فالحقيقة هى أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان ، وأن الإنسان فى حاجة إليهما معًا ، والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى من التفلسف ، ولا يحجر على حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات والأرض ، وإنما يطلق له العنان فى ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستنباطًا ، ويدفعه إلى ذلك

---

(١) انظر بحثنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى – ص ٥ ، مكتبة وهبة ١٩٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها ، انظر أيضًا تعليق د . محمد يوسف موسى فى : المدخل إلى الفلسفة الإسلامية لجوتييه ص ١٩٧ .

دفعًا ، بل إن العقل – فى المفهوم الإسلامى – هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره . فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعنى إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان ، وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل﴾[1] .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فى كتابه « رسالة التوحيد » حين قال :

« وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة – إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه – أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل »[2] ، وما يتصل بذلك من إدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، « كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشىء قد يعلو على الفهم

(١) الأعراف : ١٧٩ ، انظر أيضا كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢ – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩) .

فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل »[1] . ومن هنا فإن العقل – كما يقول الشيخ محمد عبده – من أشد أعوان الدين الإسلامى[2] .

ومن المعروف فى هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل فيلسوف . وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[3] .

ففى هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الإنسان ، الله . والمتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذى سار عليه فلاسفة اليونان بدءًا بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ، ومرورًا بالإنسان الذى أصبح محورًا للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى من النظر فى الكون إلى النظر فى الإنسان ذاته – ثم انتهاء بقضية الألوهية التى كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء .

---

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٣) سورة فصلت : ٥٣ .

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمة صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة ، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التى كانت تحجبها – فى فترات متباينة – تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين[1] ، وقد تمثلت هذه التجاوزات فى الصراعات التى حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين .

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين[2] :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التى حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها لينتهى إلى اكتشاف مجهول أو إنكار

---

(١) كما فعل ذلك ابن رشد فى كتابيه : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » .

(٢) يلحظ القارئ هنا تكرارا لبعض ما ورد فى الفصل الأول . ويرجع ذلك – كما أشرنا فى المقدمة – إلى اختلاف المناسبات التى كتبت فيها فصول هذا الكتاب .

مألوف ، وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه ، وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين[١] .

ومن هنا نستطيع أن نؤكد – فيما يتعلق بموضوعنا هذا – أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلى ، وحول التوازن بين المادة والروح – كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التى طالعنا بها فلاسفة الإسلام فى مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية .

وتأسيسًا على ذلك نقول : إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة فى الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ويصبح ادعاء بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا – انطلاقًا من تأثرها بالأفلاطونية المحدثة – كانوا هم أول من روج لهذه النظرية فى القرن العاشر الميلادى . وأنها من المفترضات الأساسية فى نظام الكندى والفارابى وابن سينا .. إلخ[٢] – هو أيضًا قول يدخل فى باب الافتراضات

---

(١) د . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخرى ص ٣٧٧ .

التى لا دليل عليها . فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤ هـ[1] . وقد توفى الكندى قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عامًا ، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة – والتى أذاعها إخوان الصفا – قد عرفت فى عصر الكندى أو انتشرت فى أيامه . وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد فى ثنايا كلام الكندى وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثر المزعوم .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر فى هذه القضية بالذات بموثرات أجنبية ، فإن ابن رشد – شأنه فى ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية – لم يتأثر أيضًا بموثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات ، وإنما كان اعتماده فى المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة فى عقل ابن رشد وكيانه الدينى والفلسفى . وهذا أمر يتضح تمام الوضوح فى كتابيه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » الذى ألفه وهو فى الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه فى نهاية هذا الكتاب .

(١) معجم أعلام الفكر الإنسانى ص ٤٥٧ .

ولكن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد فى هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعنى رفضنا لتأثر ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة ، فلسنا ننكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية في جوانب أخرى من فلسفته ، والذى نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغى أن تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع إيماننا فى الوقت نفسه بأن التراث الإنسانى يقوم على الأخذ والعطاء ، وأنه لا توجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب إلى الصواب فى قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال ، أى أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يستمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين في الأندلس فى ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفاً تصحيحيًّا واجه به هذا الأثر السلبى الطارئ على مجريات الفكر العقلى فى الإسلام فى الأندلس . ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقى للفلسفة الإسلامية فى هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفاً أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبدًا إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التى يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز

عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تتصدر عملية التفسير فى التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التى لا ترى أى تعارض بين العقل والدين .

إن الفكر الإسلامى الذى يستند إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجة عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم إلا إذا قيل : إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضا دعوى لا تستند إلى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية — وهى نظرية مرتبطة أيضا بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية — وزعم « جوتييه » بأنها نظرية إغريقية بحتة كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث — فهو زعم تنقصه الدقة ، وقد فات « جوتييه » فى هذا المقام أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون . فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد فى عرضه لهذه القضية فى كتابه « فصل المقال » على آية قرآنية صريحة فى هذا الصدد تقول : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن﴾[1] .

(١) سورة النحل : ١٢٥ .

وانطلاقًا من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه : « لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادًا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه »[(١)] .

ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة « البرهانية والجدلية والخطابية » من الفلسفة الإغريقية . ولكن الذى يمكن أن يقال هناك : إنه – على أكثر تقدير – قد استعار – فى هذه النظرية – شكلاً يونانيا لمضمون إسلامى صريح .

ثانيًا : الموقف المبدئى لابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد فى بداية كتابه « فصل المقال » أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين . وفى ذلك يقول ابن رشد .

---

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٩ (ضمن كتاب : فلسفة ابن رشد) (دار الآفاق الجديدة – بيروت ١٩٨٢ .

« ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »[1] .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة . ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى . ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول : « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[2] .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة ، أو ترجع إلى الأصدقاء الجهال ، كما يؤكد ذلك ابن رشد نفسه فى « فصل المقال » .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

---

(١) المرجع السابق ص ١٧ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

« أحدها : أنه لا يوجد أتم إقناعًا وتصديقًا للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل - إلا أهل البرهان .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق »[1] .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب : « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة ... وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة »[2] .

كما يعبر - فى الوقت نفسه - عن أمله فى أن تتاح له فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ، والكشف عن وجه الحق فى هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثًا جيلاً بعد جيل .

وفى ذلك يقول :

« وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه . وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد »[3] .

---

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدئى الذى عرضناه فى الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية فى الوقت نفسه . فقد ناقش ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » الطرق التى استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة[1] . وبعد ذلك فصل ابن رشد القول فى الطريقة الشرعية التى نبه إليها القرآن الكريم ، تلك الطريقة التى تمثل فى الوقت نفسه الطريقة العقلية ، أى : طريقة الخواص من العلماء . وهذه الطريقة الشرعية تنحصر فى جنسين :

« **أحدهما** : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله . ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل . ولنسم هذه دليل الاختراع »[2] .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة — تحقيق د . محمود قاسم ، ص ١٤٩ (الأنجلو المصرية ١٩٦٩) .

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

وحين يبطل ابن رشد المناهج الكلامية والصوفية فى الاستدلال على وجود الله ، ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلى والشرعى ، فإن إبطاله هذا يتأسس أيضًا على العقل والشرع معًا . فهو حين يبطل – مثلاً – طريقة الصوفية التى ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتمادًا على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلاً بوجودها :

« ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثًا ... . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر »[1] .

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان إلى هذا الإدراك . فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسى أو عقلى ، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط ، وكلا الطريقتين عمل معرفى وعمل عقلى فى جوهره[2] . أما ماعدا ذلك من طرق المعرفة فإنها – كما يقول ابن رشد – ليست عامة للناس بما هم ناس :

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

(٢) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ص ٢٣ وما بعدها ، ومن ترجمتنا لهذا الكتاب – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

« إن هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف فى المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ... فهذه هى الطريقة الشرعية والطبيعية »[1] .

قانون التأويل :

وإذا كان العلماء أو الراسخون فى العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان ، فإن الأمر هنا فى حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى ، يدخل فيه من ليس من أهله ، وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رشد الذى يرجع حدوث الاضطراب الفكرى فى المجتمع الإسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضًا – إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة :

« من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم »[2] .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

وحتى يمكن وضع الأمور فى نصابها الصحيح وبالتالى وضع حد للفوضى الفكرية — التى تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء — فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود — فى هذا المجال — واضحة المعالم .

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل « ما يجوز من التأويل فى الشريعة ومالا يجوز ، وما جاز فلمن يجوز »[1] .

---

(١) لا يخرج المبدأ الأساسى لقانون التأويل الذى وضعه ابن رشد — فى جملته — عما سبق أن قال به الغزالى ، رغم ما يبدو من خلاف بينهما فى وجهات النظر فى أمور تفصيلية أخرى . فالغزالى — مثلاً — يقول : « فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو : أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك . (انظر : فضائح الباطنية ص ٥٣ القاهرة ١٩٦٤) كما قسم الغزالى أصناف الناس فى فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التى لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات ، ومن ناحية أخرى اعتمد ابن رشد فى شرحه لقانون التأويل فى « مناهج الأدلة » على الغزالى ، وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن الصنف الثالث الذى سنشير إليه فيما بعد حيث يقول : « والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشىء الواحد بعينه له وجودات خمس : الوجود الذى يسميه أبو حامد الذاتى والحسى والخيالى والعقلى والشبهى ... إلخ » — مناهج الأدلة ص ١٤٠ (ضمن : فلسفة ابن رشد بيروت ١٩٨٢) .

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيما يلى[1] :

إذا كان المعنى الذى صرح به الشرع هو عين المعنى الموجود بنفسه فإنه لا يجوز فيه التأويل . واللجوء إلى تأويله يعد خطأ بلا شك كما يقول ابن رشد .

أما إن كان المعنى المصرح به فى الشرع ليس هو المعنى الموجود ، بل أخذ بدله على جهة التمثيل فهذا يندرج تحته أربعة أصناف على النحو التالى :

١ – أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطر الفائقة .

وهذا الصنف تأويله خاص بالراسخين فى العلم . ولا يجوز التصريح به لغيرهم .

٢ – أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم منه بعلم قريب الأمران معًا : « أعنى كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يقتضى التأويل « فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب » .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٣٩ وما بعدها ، راجع أيضا ما يقوله عن التأويل فى فصل المقال ص ١٩ وما بعدها .

٣ – أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشىء ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال .

والتمثيل فى هذا الصنف – كما يشير ابن رشد – قد جاء بتحريك النفوس إليه لا من أجل بعده على أفهام الجمهور . ويضرب مثالاً لذلك فيقول :

« وهذا مثل قوله عليه السلام : (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض) وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يجب أن يقتصر تأويله على الخواص والعلماء .

٤ – أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

وهذا الصنف فى تأويله نظر إذ يحتمل التأويل وعدم التأويل بحسب الأحوال .

منزلة الدين من الفلسفة :

إن استقراء نصوص ابن رشد سواء فى « فصل المقال » أو فى « مناهج الأدلة » أو فى « تهافت التهافت » يكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول

بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وبالتالى بيان أنه لا تناقض بينهما البتة .

وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه « تهافت التهافت » :

« ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »[1] .

ويذهب « جوتييه » إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين . فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى . وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب « جوتييه » أيضا إلى القول بأن كتاب « فصل المقال » يجعل الدين تابعًا للفلسفة تبعية تامة[2] .

ولكن الأمر فى الواقع ليس كذلك .فالحقيقة – دينية كانت أم

---

(١) تهافت التهافت – ج ٢ ص ٨٧٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا – دار المعارف ١٩٦٥ .

(٢) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، انظر أيضا د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٢٦ حيث يوافق « جوتييه » فيما ذهب إليه .

فلسفية – يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم . ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لا يكون فى مقدورهم ، أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرون عليه ، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته ، والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين ، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء .

فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات ، ويؤيد ذلك حديث شريف يقول :

« حدثوا الناس بما يعرفون »[1] .

وينطبق ذلك على كلا الفريقين . ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبى ﷺ قول المرأة التى قالت : « إن الله فى السماء » عندما سألها : أين الله ؟[2] ، وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك .

وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين .

---

(١) رواه البخارى . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى « فصل المقال » ص ٢١ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ج ٥ ص ٢٤ – دار إحياء التراث العربى – بيروت .

وقد أكد « رينان » هذه الحقيقة بقوله : « إن رأيه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب »[١] .

خاتمة :

ومن الأمانة فى القول أن نقرر هنا فى ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد ، وفرق بين الرأى الحقيقى لابن رشد والرأى الذى ذهبت إليه الرشدية اللاتينية . ومن هؤلاء المنصفين « هنرى كوربان » الذى يقول :

« لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية[٢] .

وهكذا فإن ما يبدو أحيانا من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ليس تناقضًا فى حقيقة الأمر . « فالحق – كما يقول ابن رشد – لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »[٣] . الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحد يختلف فى العبارة ولا يختلف فى الجوهر .

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٨ .

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ – ترجمة نصير مروة ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) فصل المقال ص ١٩ .

أنها وصية عليه ، أو لها سلطانًا أعلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الإطلاق ، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه « تهافت التهافت » حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »[1] .

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا « هرشبرجر »[2] Hirschberger الذى أكد أن ابن رشد فى دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة ، وحول هذا المعنى يقول « هرشبرجر » :

« لقد دافع ابن رشد عن حق العقل فى كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، وكلاهما يرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هى نظرية الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة ، وذلك

---

(١) تهافت التهافت (نقلا عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ من سلسلة نوابغ الفكر العربى) .

(٢) من مؤرخى الفلسفة الألمان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوساط العلمية .

لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافًا لفظيًّا فحسب وليس اختلافًا موضوعيا . في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة »(١) .

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار في الغرب بكل أبعاده . وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين ، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع أساسًا إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

« أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى – الذى تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد – وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها – لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة »(٢) .

---

(١) Hirschberger, J: Geschichte der P hilosophie, Bd. 1, P. 428, Freiburg-Wien 1962.

(٢) Fischer - Lexikon : Philosophie, P. 137, Frankfurt M., 1963.

ومما تقدم نستطيع أن نقرر – فى ثقة – أن ابن رشد برىء من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبرىء من دعوى الإلحاد التى ألصقها به العصر الوسيط فى أوربا ، وبرىء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، وبرىء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين .

الفصل الثالث

مفهوم التنوير
فى فكر ابن رشد

مفهوم التنوير
فى فكر ابن رشد

١ - تمهيد :

لا جدال فى أن عالمنا العربى الإسلامى فى أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة فى محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التى تسيطر عليه منذ مدة طويلة ، ولا جدال أيضًا فى أن هذا أمر يقتضى بذل جهود كبيرة لتغيير العقلية العربية الإسلامية التى تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكرى الذى يخيم على مجتمعاتنا فى الشرق العربى الإسلامى .

والمتأمل فى أوضاع هذا الجزء من العالم تستبد به الدهشة للحيرة والارتباك المسيطريْن على خطوات هذه المجتمعات . فهناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات إلى الوراء متعامية عن مستجدات العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية ، وهناك فى الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجذبه من وهدته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره ، بل وتفقده هويته ويبدو الأمر كما لو أنه خيار بين تيارين متطرفين يمثلان إفراطًا فى جانب وتفريطًا فى جانب آخر ، أو اختيارًا بين تيارى الأصالة والمعاصرة .

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تبسيطًا لمشكلة بحضارية معقدة ، ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة وإلقاء الضوء على جوانبها المختلفة ، وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن فى بحث هذا الموضوع المتشعب الجوانب ، ولعلنا فى مناسبة أخرى نتناوله بشيء من التفصيل . وما نريد أن نبحثه هنا وإن كان متصلاً بهذه القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد ، ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعاتنا ضرورة لا غنى عنها فى مسيرتها الحضارية ، ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير ، فقد كان لفكره التنويرى دور بالغ فى دعم الحركة العقلية فى أوربا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث ، ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التى اتخذها ابن رشد للتنوير(١) .

ونحن نزعم فى هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد فى عملية التنوير كانت فى أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوربا ، وبالتالى كانت مختلفة عما نجده فى الكثير من البحوث

---

(١) مصطلح التنوير وإن كان قد جاء متأخرًا عن عصر ابن رشد بعدة قرون ، إلا أن فكر ابن رشد يعد تعبيرًا عما يقصد بهذا المصطلح الذى هو فى العربية مشتق من النور الذى هو ضد الظلام وضد الجهل الذى هو شكل من أشكال الظلام .

والدراسات التى اهتمت بالدور التنويرى لابن رشد ، ولعل ما سيكشف عنه هذا البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صدمة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما آحاديًا ، ويسيرون فى فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية .

ولكننا بعيدًا عن العواطف والأمنيات لا ننطلق فى دعوانا من فراغ وإنما نستند إلى نصوص ابن رشد الصريحة التى لا تقبل التأويل ، وسيتضح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع .

ومن المناسب قبل الدخول فى تفاصيل ذلك كله أن نشير إلى المقصود بالتنوير بصفة عامة ، ثم نبحث بعد ذلك مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد بصفة خاصة ،وكيف يمكن لمجتمعاتنا أن تستفيد من المفهوم الرشدى للتنوير فى مسيرتها على طريق التقدم والنهوض .

٢ – مفهوم التنوير :

من المعروف أن أوربا فى العصور الوسطى كانت تعيش فى حالة من الظلام الفكرى الدامس ، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا ، وقد ظل الصراع هناك محتدمًا بين العلم والدين وبين المفكرين واللاهوتيين قرونًا عديدة ، وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين .

وقد قاد الانطلاقة الفكرية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر

العديد من المفكرين التنويريين ، وبخاصة « جون لوك » و « دفيد هيوم » و « نيوتن » فى إنجلترا ، و « فولتير » و « الموسوعيون » فى فرنسا ، و « ليبنتز » و « ليسنج » و « كانت » على وجه الخصوص فى ألمانيا ، وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوربية رأت فى العقل الوجود الحقيقى للإنسان ، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات ، ودعت إلى التسامح ، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمى[١] .

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الثقافة الأخلاقية للقلب وللعقل على المستوى الفردى ، وإنما كان يهدف أيضًا إلى تغيير المجتمع ، والسعى إلى ما يعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة . فالتنوير إذن لم يكن هدفه فردية الفرد فقط ، وإنما كان فى الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضًا[٢] .

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير الأوربى يعنى التحرر من التعاليم الموروثة التى تم القبول بها على أساس سلطة ما ، كما يعنى إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلى ، وإرادة العمل عن طريق العقل .

---

(١) Der Volksbrockhaus, P, 50, Wiesbaden 1962.

(٢) Historisches Worterbuch der Philosophie, Bd. 1,P. 622 Basel 1971.

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألمانى « كانت » فى استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التى بدأت فى أوربا فى القرن السابع عشر وبلغت أوجها فى القرن الثامن عشر ، وقد امتد تأثيره فى الحضارة الأوربية كلها وفى الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوربية .

ويحدد « كانت » هذا المصطلح بقوله : « إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التى تسبب هو فيها ، واللارشد يعنى عجز الإنسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره .. وشعار التنوير هو : لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك .. وليس التنوير فى حاجة إلا إلى الحرية[1] .

ومن الواضح أن مفهوم التنوير كما شاع فى الفكر الأوربى قد ركز على العقل الإنسانى ، وضرورة التمسك به ، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بنا فى ذلك سلطة الدين نفسه ، وليس فقط السلطة الكنسية المتمثلة فى اللاهوتيين .

والسؤال الآن هو : هل كان تنوير ابن رشد على هذا النحو الذى أشرنا إليه أم أن طريقته فى التنوير كانت على نحو آخر ؟

إن هذا ما سنحاول الإجابة عنه فى السطور التالية :

---

(١) R. Eisler: Kant-Lexikon, P. 50 Hildesheim 1964.

٣ - ابن رشد والتنوير :

يعد ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم . وقد كان لأفكاره فى التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب ولاتزال . وانعقاد هذا المؤتمر دليل على ذلك[١] .

وقد كان لأفكار ابن رشد فى الشرق والغرب مؤيدون ومعارضون . وهذا شأن الأفكار العظيمة . ولكن ابن رشد - شأنه فى ذلك شأن عظماء الفكر فى التاريخ - قد أسىء فهمه أيضا وحملت أفكاره فى أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء .

ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف على الوجه الحقيقى لهذا الفيلسوف العظيم ، بعيدًا عن التأثر بأيديولوجيات معينة ، وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة ، إنصافًا لابن رشد وللتنوير الذى أراده .

وهذا يدعونا لأن نكشف أولا عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعمًا للتنوير ودعوة إليه .

---

(١) المقصود هو مؤتمر (ابن رشد والتنوير) الذى عقدته الجمعية الفلسفية الآفرو آسيوية فى الفترة من ٥ - ١٩٩٤/١٢/٨ فى القاهرة .

٤ - الجانب المنسى من فكر ابن رشد :

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى إشبيلية ثم فى قرطبة ، فماذا كان يحكم ؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية ، وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك . ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتبرة فى الفقه الإسلامى ، فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية ، ليس فقط نظريًّا بل على المستوى العلمى والتطبيق الواقعى أيضًا ، ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار إليه مؤصلاً لها على أسس إسلامية . وإن إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب ترينا فقيهًا متمكنًا لم يكن له نظير فى عصره ، وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التى تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره فى المجتمع فى شتى صور التعامل ، وهذا الكتاب الذى يربو على ثمانمائة وسبعين صفحة يختمه بالحديث عن القضاء ، ويفصل القول فى هذا الصدد فى معرفة من يجوز قضاؤه ، وفى معرفة ما يقضى به ، وفى معرفة ما يقضى فيه ،

وفى معرفة من يقضى له أو عليه ، وفى كيفية القضاء ، وفى وقت القضاء ، وهذه كلها أمور تخص المجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية ، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الإجماع فى مسألة من المسائل . وفى ذلك يقول :

« وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية) ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى ﷺ إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة[1] .

فإذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمور دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فإنه قد تحدث بالتفصيل عن الجهاد ، وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام ، وهى قضية مصيرية فى كل أمة ، هذا فضلا عن أنه لم يقتصر فى الجزء الثانى على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .. إلخ ، بل تناول أيضًا أحكام البيع والشراء وما يندرج من المعاملات تحت الربا ، والإجارة والقراض ، والمساقاة والشركة والشفعة والغش والرهن والحجر والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والعارية .والغصب والهبات والوصايا والجنايات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقة والحرابة والقضاء .

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد جـ١ ص٥–دار المنار (دون تاريخ).

ومن هنا فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو :

ماذا يعنى ذلك كله ؟

هل كان ابن رشد – رغم ذلك علمانيًا – يقول بحقيقة مزدوجة ؟ أم أنه كان مصابًا بانفصام فى الشخصية : مرة له وجه دينى ، وأخرى له وجه فلسفى ؟ أم أن ابن رشد كان متسقًا مع نفسه ، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهمًا أحاديا لفكر ابن رشد ؟

إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبًا منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة .

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالى هجومًا عنيفًا فى كتابه تهافت التهافت مدافعًا عن العقل الإنسانى ومؤكدًا لدوره المعرفى ، ورافضا لكل إنقاص من دور العقل – ابن رشد هذا هو نفسه الذى يقول فى فصل المقال :

« فإنا – معشر المسلمين – نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »[(١)] .

---

(١) فصل المقال لابن رشد (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) ص١٩ بيروت ١٩٨٢ .

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف . فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة . فليس لديه حقيقة دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية ، ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض أصلاً مادامت الحقيقة واحدة . فإن بدا أن هناك نصًّا دينيًّا يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهرى ، وقد ذهب إلى مثل ذلك العديد من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالى نفسه[١] .

وإذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد سنجد من بينها مقالة فى أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى[٢] .

٥ - ابن رشد فى فهم الرشدية اللاتينية :

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة فى وحدة الحقيقة[٣]

---

(١) انظر : فضائح الباطنية للغزالى ص ٥٣ - القاهرة ١٩٦٤ ، حيث يقول : « فإن لنا معيارًا فى التأويل وهو أن مادل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك .

(٢) تهافت التهافت: تحقيق سليمان دنيا جـ١ ص١٣ - دار المعارف ١٩٦٥ .

(٣) انظر فى ذلك بحثنا : « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ، المنشور فى الكتاب الذى اصدره المجلس الأعلى للثقافة عن ابن رشد تحت عنوان : ابن رشد مفكرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلى - القاهرة ١٩٩٣ (الفصل الثانى من كتابنا هذا) .

فإن الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهمًا آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد . فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح فى معركتها ضد سلطة الكنيسة ، ولم يكن من صالح الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى ، لأن ذلك لم يكن ليساعدها في معركتها مع السلطات اللاهوتية ، ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحدًا من عمالقة الزنادقة ، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحمله كل واحد رأيه الإلحادى[1] .

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه « قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مستحيل وهو النصرانية ، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية ، وثالثها دين الخنازير وهو دين الإسلام . ثم كان كل واحد يفسر على أسلوبه فيجرى على لسان ابن رشد رأيًا لا يجرؤ على قوله باسمه »[2] .

وقد أطلق « رينان » على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحدوثة القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف : « وما كان ليخطر بالبال مطلقا أن يحول القاضى الجليل .. إلى عدو للمسيح ، وإلى ملحد أصولى يصفع

---

(١) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية – القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٠٧ .
(٢) المرجع السابق . ص ٣٠٦ .

الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء » كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهى إلى هذا ذات يوم[1] .

وإذا كان هذا الفهم الأسطورى لفكر ابن رشد والذى شاع فى القرون الوسطى مسيئًا إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود ، فإن التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزدوجة لا يقل فى بطلانه عن الفهم الأسطورى المشار إليه .

فقد قيل إنه : « فى حين كان « توماس الأكوينى » يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد « ودانس سكوت » و« وليم الأوكامى » قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصًا على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين[2] .

ولا يزال هذا الفهم سائدًا حتى يومنا هذا فى الغرب ، ولم يقتصر الأمر على العالم الغربى ، بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقى ، وقد أكدت الموسوعة الفلسفية الصادرة فى الاتحاد السوفيتى السابق

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨ ، ٤٣٣ .

(٢) Hoffmeister : Worterbuch der Philosophisehen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955.

إلى أن ابن رشد هو الذى أسس مذهب الحقيقة المزدوجة ، وأنه رأى أن الفلسفة تحتوى على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس ، ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذا المصطلح تشير إلى أنه يعنى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت ، وأن هذه النظرية قد ظهرت فى العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين[1] .

وهنا نلحظ تبريرًا خارجيًّا لحركة أوربية ظهرت فى العصر الوسيط فى أوربا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين ، وهذا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية فى قضائه كما سبق أن أشرنا .

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار .

وقد انتقل هذا الفهم للسلف إلى بعض الباحثين العرب ، وبدلاً من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له . وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هى التى تعود إلى الظهور فى ثوب عربى ، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقى .

---

(١) الموسوعة الفلسفية .أصدرها م . روزنتال ، ب . يودين عام ١٩٦٧ ، ترجمة سمير كرم– دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥ ص ٨ ، ١٨٣/١٨٤ .

٦ - التنوير الرشدى :

ومما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافًا أسياسيًا عن التنوير الأوربى ، ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربى الرافضين له ، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير فى عصر ابن رشد ، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذى نعده تنويريًا من الطراز الأول ، ولكن ليس بالفهم الذى يريده البعض منا ، ولكن بطريقته الخاصة التى تتمسك بالعقل وبالدين معا .

وزيادة فى توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى . إن ابن رشد يبين لنا فى « فصل المقال » أن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها .

ثم يقول ابن رشد : « ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[(١)] .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين

---

(١) فصل المقال ص ١٧ .

الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ، ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى ، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى فى فكره متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »[1] .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع – بنص كلمات ابن رشد – إلى أصحاب « الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة » أو ترجع إلى « الأصدقاء الجهال » كما يؤكد ابن رشد فى (فصل المقال)[2] .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

أحدها : أنه لا يوجد أتم اقناعًا وتصديقًا للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهى إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل ، إلا أهل البرهان .

---

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[1] .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة .. وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة »[2] .

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها ، وهى تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان : فلسفى ودينى ، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهمًا أحاديًّا ، فالتنوير العقلى مطلوب ، والتنوير الدينى مطلوب أيضًا فى الوقت نفسه .

٧ - الصلة بين الفلسفة والدين فى نظر ابن رشد :

إن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه (تهافت التهافت) :

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

« ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »[1] .

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين . ولم يعرف لابن رشد قول فى هذا المعنى على الإطلاق ، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه فى كتابه (تهافت التهافت) حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ، فان أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »[2] .

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخى الفلسفة الأوربيين المعاصرين . ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من « كوربان » فى فرنسا و« هرشبرجر » فى ألمانيا الذى يقول :

« لقد دافع ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت عن حق العقل وكانت فكرته الأساسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هى نظرية

---

(١) تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٤ .

(٢) نقلا عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ – دار المعارف (دون تاريخ) .

الرشديين المتأخرين فى الحقيقة المزدوجة ، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافًا لفظيًّا فحسب وليس اختلافًا موضوعيًّا ،فى حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة »[1] .

كما يؤكد « هنرى كوربان » فى كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » نفس المعنى بقوله :

« لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »[2] .

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب ، وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين ، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

---

(١) Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. 1.P. 428, Freiburg-Wien 1962.

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ بيروت ١٩٦٦.

« أن الأرسطيين المتطرفين في كلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى – الذى تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد – وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها ، لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى ، فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة » .

٨ – كلمة ختامية :

مما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقى لابن رشد فهو فيلسوف تنويرى على المستويين العقلى والدينى على السواء ، كما يتضح لنا أيضا أن التنوير الرشدى يختلف فى أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربى فى القرن الثانى عشر نظرًا لاختلاف الظروف والملابسات التى سادت كلاً من المجتمع الأوربى والمجتمع الذى عاش فيه ابن رشد ، ومن هنا اتخذ التنوير الأوربى طريق العقل مبتعدًا عن الدين فى حين انصهر الدين والعقل فى بوتقة التنوير الرشدى فى تركيبة فريدة ، وفى تآخ منقطع النظير ، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف ، وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضًا فى « رسالة التوحيد » حين قال : « وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل »[1] .

---

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ . دار إحياء العلوم – بيروت ١٩٧٩ .

. ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة ، وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة والحديثة والتى شاعت عن ابن رشد ، حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد إنصافًا للعلوم وإنصافًا لابن رشد نفسه .

ولعل مجتمعاتنا العربية والإسلامية فى العصر الحاضر احوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفى والدينى معًا ، وبمعنى آخر فى حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعى العقلى السليم ولنشر الوعى الدينى الصحيح ، وذلك حتى يمكن القضاء على فكر « أصحاب الأهواء الفاسدة ... والاعتقادات المحرفة ... والأصدقاء الجهال » كما كان يريد ابن رشد وبنص عباراته ، وقد كانت تلك أمنيته فى نهاية كتابه « فصل المقال » ، ويعبر عن ذلك بقوله : « .. ولهذا كثرت البدع ، وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد ، فإن النفس - مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة - فى غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب إلى الحكمة »[1] .

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

إن ابن رشد بعد ما يقرب من ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حيًّا بيننا يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع ، فالذى يرقب أحوال مجتمعنا يجد خللاً فى الفهم الدينى لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب ، كما يجد أيضًا أن كثيرًا من الخرافات والأوهام لاتزال تعشش فى عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة . ومنهج ابن رشد التنويرى هو المنهج الملائم لهذا المجتمع حتى يمكن الأخذ بيده إلى طريق النور والحرية ، وحتى ينعم أبناؤه بالخير والاستقرار ، وينطلقوا بحرية نحو آفاق رحبة من التقدم والازدهار ، وبذلك يصبحون نموذجًا يحتذى به فى عالمنا العربى الإسلامى .

الفصل الرابع

مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده

١ – تمهيد :

لم يكن الشيخ محمد عبده مجرد مصلح دينى حفزته الأوضاع الدينية المتردية التى طغت على الدين الحقيقى إلى الكشف عنها ، ومحاولة إزالة الغبار الذى تراكم على المفاهيم الدينية الصحيحة على مدى قرون التخلف والانحطاط الفكرى ، ولو كان هذا فقط شأن محمد عبده لكفاه ذلك فضلاً وشرفًا . ولكن محمد عبده كان – بالإضافة إلى ذلك – علمًا من أعلام الفكر بالمعنى الواسع لهذا المصطلح ، وكان على يقين من أن قضية إصلاح الفكر الدينى لا تنفصل عن قضية إصلاح الفكر بصفة عامة ، فكلاهما يؤثر فى الآخر إيجابًا أو سلبًا . وقد أخذ الشيخ محمد عبده على عاتقه مهمة الإصلاح بالمعنى الشامل .

وإصلاح الفكر يعنى العودة إلى مقررات العقل السليم ، وتمكين هذا العقل من أداء دوره كاملاً فى الحياة ، ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده فى دعوته الإصلاحية يؤكد على أهمية العقل وأهمية دوره الحاسم فى إحداث التغيير المطلوب والإصلاح المنشود ، فإذا استقام الفكر استقام الفهم للدين واستقامت أمور الحياة ، وانفتح الطريق ممهدًا أمام الإنسان نحو تجديد الحياة وتطويرها والارتقاء بها وبناء الحضارة الإنسانية على أسس سليمة راسخة .

وتزخر كتابات الشيخ محمد عبده بالإشادة بدور العقل بوصفه أجلّ القوى التى منحها الله للإنسان ، الأمر الذى يقتضى وضع العقل فى مكانه الصحيح لهداية الإنسان وإرشاده فى شتى آفاق هذا الكون الفسيح وفيما وراء هذا الكون أيضًا يقول الشيخ فى هذا الصدد :

« العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل هى أفضلها على الحقيقة »[1] .

وفى موضع آخر يقول :

« والعقل من أجلّ القوى ، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها ، والكون جميعه هو صحيفته التى ينظر فيها وكتابه الذى يتلوه ، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه »[2] .

وقد كانت هذه النظرة للعقل الإنسانى هى مرتكز دعوته الإصلاحية التجديدية التى خاض فى سبيلها نضالاً طويلاً على كافة الأصعدة .

وفى هذا المقام نود التركيز على إبراز مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده ، وذلك من خلال عرض موجز لمنهج الشيخ فى هذا الصدد والذى يتمثل فى تمهيد الطريق أمام العقل الإنسانى من ناحية ،

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده ص ٧٦ – دار المنار بمصر ١٣٧٣هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

وفى التأكيد على الدور الفاعل المؤثر للعقل من ناحية أخرى ، ليس فقط فى مجال الأمور الدنيوية ، بل أيضا فى مجال الأمور الدينية وعلى رأسها قضية الإيمان الدينى ، كما نشير أيضًا إلى أن تمكين العقل من أداء دوره يمثل العنصر الأساسى فى البناء السليم للشخصية الإنسانية .

٢ – تمهيد الطريق أمام العقل :

لقد أراد محمد عبده قبل أن يضع الأسس الراسخة للبنيان الإصلاحى الجديد أن يمهد الطريق أمام العقل ، وأن يزيل العقبات التى تعترض طريقه ، وهى تلك العقبات التى تقف حائلاً بينه وبين أداء دوره كاملاً فى هذه الحياة . وإزالة هذه العقبات تعد شرطًا ضروريًا لا غنى عنه إذا أريد للعقل أن ينهض بالدور الذى ينبغى أن يقوم به فى سبيل ترقية الحياة والنهوض بها فى كافة المستويات ، ومن هنا كان تأكيد الشيخ محمد عبده على ضرورة التخلص من هذه العقبات أولاً حتى لا يكبو العقل متعثرًا فيها إذا سار فى طريقه دون إزالتها . وأهم هذه العقبات فى نظر الشيخ يتمثل فى التقليد الأعمى وفى تخدير العقل عن طريق المصادر السيئة للتثقيف .

(أ) التقليد :

يشكل التقليد بمختلف صوره وأشكاله أهم العقبات التى تعترض طريق العقل الإنسانى فى سبيل أداء دوره الفعال والمؤثر فى الحياة ،

إذ يعد بمثابة إلغاء للعقل وقضاء على شخصية الفرد وكبت لقدراته وامتهان لكرامته ، والإنسان الذى يكتفى بمجرد التقليد الأعمى للمذاهب والأفكار والأشخاص يتنازل عن إنسانيته ، ويسلم زمام أمره إلى من يقوده ، ويرتضى لنفسه أن يكون مجرد تابع لغيره ، لا رأى له ولا تفكير .وهذا التقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولكنه لا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز .

وقد رفض الشيخ محمد عبده التقيد فى كافة أشكاله وصوره ، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة نذكر من بينها حديثه عن الفقهاء حيث يقول :

« جعل الفقهاء كتبهم هذه ، على علاتها ، أساس الدين ، ولم يخجلوا من قولهم : إنه يجب العمل بما فيها .وإن عارض الكتاب والسنة . فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث ، وانحصرت أنظارهم فى كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف فى الآراء والركاكة »[1] .

وقد شدد الشيخ محمد عبده على ضرورة تحرير الفكر من أغلال التقليد ، وأشار إلى أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ، ولا معليا لعقول على عقول . فالسابق واللاحق يستويان فى التمييز والفطرة ، وهناك إمكانات متوفرة أمام اللاحق لم تكن متاحة لمن سبقه :

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده – تحقيق د . محمد عمارة ج ٣ ص ١٩٥ – بيروت ١٩٨٠ .

« فاللاحق له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه »[1] .

وأشار الشيخ محمد عبده إلى دور الإسلام الحاسم فى مجال تحرير الفكر من أغلاله وقيوده حيث « أطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استبعده ، ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته »[2] .

وهكذا « تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما : استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته »[3] .

وقد ظل الشيخ محمد عبده طول حياته يحارب التقليد ويدعو إلى النقد ويحث عليه بوصفه أداة لتمحيص الآراء ومعرفة وجه الحق فى الأفكار[4] . ويلخص الشيخ دعوته إلى نبذ التقليد بقوله :

« ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر

---

(١) رسالة التوحيد تحقيق محمود أبو رية ص١٥٤- دار المعارف- الطبعة الرابعة .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٥ .

(٤) زعماء الإصلاح للأستاذ أحمد أمين ص ٣٠٩ - دار الكتاب العربى بيروت (دون تاريخ) .

من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف[1] ... والأمر الثانى إصلاح أساليب اللغة العربية »[2] .

ويتصل برفض التقليد رفض كل سلطة تمثل ضغطًا قاهرًا على الفكر لتوجيهه فى اتجاه معين ، وبصفة خاصة السلطة الدينية التى تجد لها مجالاً خصبًا فى عصور الظلام . ويؤكد الشيخ على هدم الإسلام لبناء هذه السلطة ومحو آثارها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم[3] .

ويعبر الشيخ عن ذلك بقوله :

« لقد رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين فى فهم الكتب السماوية استئثارًا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم »[4] .

---

(١) لم يكن محمد عبده سلفيًّا بالمعنى الشائع اليوم . فهذا التيار الذى يسمى نفسه اليوم تيارًا سلفيًّا ليس له نصيب من السلفية التى يقصدها الشيخ محمد عبده ، إذ هو اتجاه يدخل فى باب التقليد المذهبى الذى يرفضه الشيخ . فقد دعا محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد والتجديد ، لا يقلد مذهبًا معينًا ولا يتبع فرقة بعينها . فكان هو نفسه مدرسة تجديدية تحارب الجمود والتقوقع فى شتى المجالات .

(٢) نقلا عن : زعماء الإصلاح ص ٣٢٧ .

(٣) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٦ .

(٤) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٤٤٤ .

وهكذا لا ينبغي – بعد أن قام الإسلام بإزالة هذه العقبة الكأداء من طريق العقل الإنساني – أن تقوم فئة من الفئات بوضع هذه العقبة مرة أخرى فى طريق الإنسان ، فإن ذلك يعد جناية على الدين والفكر على السواء .

(ب) مصادر التثقيف :

المصادر التى يستقى منها الناس ثقافتهم ومعارفهم لها دور حاسم فى التكوين الفكرى للأفراد والجماعات . ومن هنا ينبغى أن تكون هذه المصادر صالحة لتغذية العقول والأفهام حتى لا تؤذى هذه العقول بما تنقله من جراثيم فكرية وأوبئة ثقافية تهدم العقول وتقضى على صحة الفكر والثقافة .

ولما كانت الكتب تمثل أهم الينابيع التى تستقى منها العقول زادها فقد رأينا الشيخ محمد عبده يلفت الأنظار إلى هذه الحقيقة محذرًا من الأضرار البالغة التى تنجم عن الكتب التى تعمل على تخدير العقل وتشل فاعليته ، وهى تلك الكتب التى يصفها بأنها :

« كتب الأكاذيب الصرفة وهى ما يذكر فيها تاريخ أقوام على غير الواقع .. ومنها كتب الخرافات ، وهى تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة المعبر عنها بالعفاريت ، وتارة تتكلم فى ارتباط الحوادث الجوية والآثار الكونية ببعض الأسباب

التى لا مناسبة بينها وبين ما زعموه ناشئًا عنها ، وتارة تثبت ما لا يقبله العقل ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف »[1] .

ولا يخفى ما فى هذه المؤلفات من أخطار ، إذ هى تنشر الجهل والخرافات بين الناس ، وتحول بينهم وبين معرفة الأسباب الحقيقية للأحداث الكونية وللأحداث التى تمر بهم فى حياتهم اليومية على المستوى الفردى والجماعى ، وتجعلهم يركنون إلى الكسل العقلى ، ويرتضون لأنفسهم الشلل الفكرى ، فلا يرون حقيقة ما هم عليه من جمود وتخلف وانحطاط .

والأمر المؤسف حقًّا أن أمثال هذه الكتب التى تخدر العقل وتشل فاعليته لا تزال تجد لها سوقًا رائجة فى أيامنا هذه .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد نبه إلى هذا الخطر الداهم الذى شل تفكير المسلمين بالفعل زمنًا طويلاً فإنه من ناحية أخرى لا يقف بنا عند حدود هذا التنبيه إلى السلبيات القاتلة ، وإنما يتجاوز ذلك إلى ضرورة الخروج من هذا المأزق . فإذا كانت الكتب التى أشار إليها تعد من المعوقات الرئيسية التى لابد من تحرير العقل من أسرها فإنه من جانب آخر يوجه العقل بعد هذا التحرر إلى ضرورة التزود بالزاد الفكرى السليم ، وذلك بالحصول على المعلومات المفيدة

---

(١) المرجع السابق ص ٥٠ .

والمعارف النافعة « من الكتب المفيدة الصحيحة » ، والعلوم النافعة التى تؤهل صاحبها لتمييز الغث من السمين من الأفكار ، وتقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها[1] .

وقد كان محمد عبده نفسه مثالاً عمليًّا لذلك حيث راح – وهو لا يزال فى مرحلة طلب العلم – يغذى عقله وفكره بالعلوم العقلية والمنطقية النافعة . وقد وشى الواشون حين ذاك إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التى توقع فى الشبهات وتزلزل المعتقدات ، فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه « الكارثة » ليصل إليه فى القاهرة فى الساعة الثالثة صباحا محذرا منذرا بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يروى ذلك الشيخ محمد عبده فى مقال له فى صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧ . وقد هدأ الابن من ثورة أبيه وطمأنه إلى أن ما يدرسه أمور لا صلة لها بالكفر والضلال ، فدراسة العلوم العقلية تعد ضرورة لا غنى عنها لأمور الدين والدنيا على السواء[2] .

وما قاله محمد عبده عن ضرورة حسن اختيار الكتب التى تغذى العقل ينطبق على كل منتجات الفكر والأدب والفن فى أجهزة الاتصال المختلفة المقروءة والمسموعة والمرئية وفى المسرح والسينما والفيديو

---

(١) الأعمال الكاملة جـ ٣ ص ١٥ ، ١٧ ، ٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

وغير ذلك من مصادر ثقافية مختلفة تؤثر بطريقة أو بأخرى فى بناء شخصية الفرد والمجتمع .

٣ – بناء الشخصية الإنسانية :

لقد كان محمد عبده بتأكيده على أهمية العقل وضرورة تمهيد الطريق أمامه يؤكد فى الوقت نفسه على سلامة بناء الشخصية الإنسانية ، ويبرز ما لها من استقلالية فى الفكر والعمل ، فجوهر الشخصية الإنسانية يتمثل فى العقل الذى به سما الإنسان وارتفع قدره على كل الكائنات الأخرى ، وليس هناك مجال للمقارنة بين الإمكانات المادية وقدرات الإنسان العقلية ، فهذه الإمكانات بدون القدرات العقلية لا قيمة لها . والغنى الحقيقى هو فى فاعلية الدور الإنسانى ، والفقر الحقيقى هو فى غياب هذا الدور ، أى فى غياب العقل :

والنظرة السطحية لتشخيص حالة التخلف التى تعانى منها البلاد تُرجع ذلك إلى قلة الموارد والإمكانات المادية – كما يتردد ذلك كثيرًا فى أيامنا أيضًا – ولكن الشيخ محمد عبده يرفض هذه النظرة السطحية . ويرى أن الفقر الحقيقى الذى تعانيه البلاد ليس فى قلة الموارد والإمكانات المادية ، وإنما فقر البلاد يتمثل فى قلة الراشدين فيها ، وغناها الحقيقى يتمثل فى كثرة المهتدين ، إذ مهما كانت الموارد فإنها بدون عقل رشيد وفكر سليم لا قيمة لها :

« فماذا تصنع الوسائل المهيئة إذا لم تجد من يستعملها فيما هى

وسيلة له ؟ وأى شىء تفيد الغرض إذا لم تصادف من ينتهزها ؟ وهل يقطع السيف الصقيل بلا بطل ؟ »[1] .

وهنا تتضح القيمة الكبرى التى بدونها لا يمكن السير فى طريق الإصلاح والنهوض ، وتلك هى قيمة الإنسان بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى : الإنسان الراشد المهتدى بنور العقل ، الواعى بأهدافه ، الفاهم لما يحيط به ، إنه فى النهاية خليفة الله فى الأرض .

ومن هنا ينبغى أن تتاح الفرصة أمام الإنسان لبناء شخصيته بالتعليم الصحيح والتربية السليمة ، والاهتمام بصفة خاصة بالتعليم الدينى ، لأن هذا التعليم إذا كان يسير فى الاتجاه الصحيح فإنه سيقود إلى وعى عام وفهم مستنير ، أما إذا كان يسير فى اتجاه غير سليم فإنه سيؤدى لا محالة إلى التخلف والانحطاط ، بل إن الشيخ محمد عبده يرجع أسباب الخذلان فى المجتمع الإسلامى إلى القصور فى التعليم الدينى . وفى ذلك يقول : « إذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب الخذلان لا نجد إلا سببًا واحدًا وهو القصور فى التعليم الدينى »[2] ذلك لأن البعد الدينى لدى الإنسان يمثل مركز الدائرة

---

(١) الأعمال الكاملة جـ ٣ ص ٤٢ .

(٢) نقلا عن : الفكر الإسلامى الحديث للدكتور محمد البهى ص ١٤١ – دار الفكر – بيروت ١٩٧٣ .

فى تكوين شخصيته ، ومن هنا يمتد تأثيره إلى كل الخطوط التى تصل هذا المركز بمحيط الدائرة .

ومما يعرقل نمو الشخصية الإنسانية ما يشيع بين الناس من جبرية مرفوضة وتواكل مذموم وسلبية بغيضة – ويفرض الشيخ تفرقة حاسمة بين هذا الاعتقاد الجبرى الباطل وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر مبيناً أن « الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ويبعث على اقتحام المهالك »[1] .

فالإنسان قد حباه الله بميزة العقل والفكر ومنحه الحرية فى الاختيار والفعل ، فلا يعقل إذن أن تسلب منه هذه المزايا بالوقوع فى أسر عقيدة جبرية تلغى شخصيته وتجعله كالريشة فى مهب الريح تميلها حيث تميل ، وهذا ما يبرزه الشيخ فى حديثه عن الإنسان حيث يقول :

« إنه مفكر مختار فى عمله على مقتضى فكره ، فوجوده الموهوب مستتبع لمميزاته هذه ، ولو سلب شىء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً آخر ، والغرض أنه الإنسان ، فهبة الوجود له لا شىء فيها من القهر على العمل »[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢) الأعمال الكاملة جـ ٣ ص ٣٨٩ .

فعقيدة القضاء والقدر بعيدة إذن عن أن تكون بمثابة نوع من أنواع القهر والإجبار على العمل . وإذا كان الأمر كذلك فإن على الإنسان أن يسعى إلى بلوغ كماله النوعى الذى يتمثل :

« فى إطلاق مداركه عن القيد ومطالبه عن النهايات »[1] .

وبذلك تنطلق قدرات الإنسان بلا حدود فى سبيل بناء الحياة الإنسانية على كافة المستويات .

ولا يجوز للإنسان بأى حال من الأحوال أن يخضع فكره وعقله لشىء إلا للحق وحده . وتتمثل شجاعة الإنسان فى تحرير نفسه من قيود التقليد أولاً ثم فى الخضوع لميزان الحق ثانيًا ، وفى ذلك تتمثل حريته .

يقول الشيخ فى هذا الصدد :

« لا ينبغى للإنسان أن يذل فكره لشىء سوى الحق ، والذليل للحق عزيز ! نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتا ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم . فإن وجده صحيحًا أخذ به ، وإن وجده فاسدًا تركه . والحاصل أن الفكر الصحيح يوجد بالشجاعة . والشجاعة هنا قسمان : شجاعة فى رفع القيد الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة

---

(١) المرجع السابق ٤٠٩ .

فى وضع القيد الذى هو الميزان الصحيح الذى لا ينبغى أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه .

وبهذا يكون الإنسان حرًّا خالصًا من رق الأغيار عبدًا للحق وحده »[1] .

٤ - العقل وأصول الاعتقاد :

مجال عمل العقل لدى الشيخ محمد عبده لا يقف عند حدود الأعمال الدنيوية ، بل يمتد إلى أخطر قضية دينية ، وهى قضية الإيمان بخالق هذا الكون ، فهذا الإيمان بوجود الله ووحدانيته لا يجوز أن يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى . وإذا كان الأمر كذلك فإنه « لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة »[2] ، لأن الإيمان بالرسل وبالكتب المنزلة ينبنى على الإيمان بالله أولا .

ومن أجل ذلك يؤكد الشيخ على أن الإسلام لا يعول فى الدعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده إلا على : « تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح ... . وأطلق

---

(١) تاريخ الإمام ج ١ ص ٧٦٢ وما بعدها (نقلا عن : الفكر الإسلامى الحديث ص ١٥٣) .

(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٨ .

للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد »[1] .

وهكذا نرى أن الإسلام فى دعوته إلى هذا الأصل الأول من أصول الاعتقاد – وهو الأصل الذى ينبنى عليه كل دين صحيح – « لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى . فلا يدهشك بخارق العادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية »[2] .

وتعد صحة العقيدة وتجريدها من الخرافات والبدع والأوهام سبيلاً إلى سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، وطريقًا إلى استقامة أحوال الأفراد واستنارة بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة ، وبذلك يسرى الصلاح فيهم إلى الأمة مادام العقل هو القاعدة التى انطلقت منها أصول الاعتقاد[3] .

وإذا كان الدين يعطى للعقل هذا الدور العظيم فى أصول الاعتقاد التى هى مفتتح كل دين فإنه من غير المعقول أن يسلب منه هذا

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦ .
(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٨ .
(٣) زعماء الإصلاح ص ٣٣١ .

الدور بعد ذلك فى أى مرحلة لاحقة من مراحل الدين . فهناك إذن من البداية نوع من التآخى والتآلف بين الدين والعقل . وهذا موقف مبدئى لا يجوز لأى كائن مهما علا قدره ولا لأى سلطة مهما كان شأنها أن تغير من ذلك وتصطنع خصومة بين الدين والعقل .

فإذا بدا هناك ما يوحى بالتعارض بين العقل والنقل فإن القاعدة فى ذلك هى الأخذ بما يدل عليه نظر العقل ودليله . ويقول الشيخ فى هذا الصدد :

« اتفق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقى فى النظر طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه ، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل . وبهذا الأصل ، الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى ﷺ ، **مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وأزيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد** . فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ؟ »[(١)] .

واتساع مجال العقل إلى غير حد من شأنه أن يفسح مجالاً واسعًا

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ ، ٥٣ .

لاختلاف الآراء وتعدد الرؤى الفكرية ، الأمر الذى يثرى الحياة الفكرية للأمة ويساعدها على الوصول إلى أفضل الآراء لحل مشكلاتها المختلفة ، كما يؤدى إلى الإبداع الفكرى الذى يشمل جميع مجالات الحياة . والأمة التى ينشط فيها العقل ويتحرك فيها الفكر أمة لا يخشى عليها من شىء لأنها تكون حية بحياة عقول أبنائها متحركة بحركة أفكارهم .

وفى مثل هذا المناخ الفكرى السليم يختفى التعصب الأعمى وما يصحبه من ضيق فى الأفق وتحجر فى الفكر ، ويحل محل ذلك التسامح واحترام وجهات نظر الآخرين ، وافتراض حسن النية فيما يصدر عنهم من آراء وأفكار حتى فيما يتصل بأمور الدين . وفى هذا الصدد يبرز الإمام محمد عبده « ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم ، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر . فهل رأيت تسامحًا مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا ؟ »[1] .

٥ - خاتمة :

لقد اتضح لنا من خلال ما عرضناه فى السطور السابقة أن الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد عبده تقوم فى جوهرها على أساس من العقل

---

(١) المرجع السابق ص ٥٣ .

وتحكيمه فى كافة المجالات وتمكينه من أداء دوره كاملاً فى هذه الحياة حتى يمكن للأمة أن تنهض من كبوتها ، وتزيل عن كاهلها أثقال التخلف ، وتسير فى طريقها بخطى ثابتة متحررة من ظلمات الجهالة وغشاوات الخرافات والأوهام متسلحة بالعلم متحصنة بالدين .

ونحن اليوم لا نزال أحوج ما نكون إلى استيعاب هذه الدروس القيمة من تراث الإمام محمد عبده ، فكلماته لا تزال تعبر عن أوضاعنا وكأنه – رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان – لا يزال يعيش بيننا يشخص أدواءنا الفكرية ويصف لها العلاج ، وهكذا تظل أفكار العظماء نابضة بالحياة تنشر أضواءها فى كل مكان .

وقد كان لأفكار الشيخ صداها الواسع فى كل مكان فى العالم الإسلامى . ولكن أجيالنا الجديدة تفتقر إلى معرفة عظمائها من أمثال الإمام محمد عبده والانتفاع بما خلفه لنا من فكر وما جسمته شخصيته من كفاح طويل فى سبيل ترسيخ قواعد الفكر الصحيح والمنطق السليم الذى هو بداية الطريق لكل نهضة ومفتاح التقدم أمام كل أمة .

لقد دعا الشيخ محمد عبده إلى أن « العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، ولابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة فى المدنية الجديدة ، ونقتبس منها ما يفيدنا ، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا فى

عزلة ، ولابد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم ، وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الأخلاق هو الدين ، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم ويحض عليه ، وللعقل ويدعو إليه ، وللأخلاق الفاضلة التى تدعو إليها المدنية الحاضرة »[1] .

ولكن الأمر الذى يؤسف له أنه كلما سار بنا ركب النهوض خطوة إلى الأمام أطلت برأسها من هنا وهناك عناصر التخلف التى تتمسح بالدين وتتاجر بالسياسة لتجذبنا إلى الوراء خطوات . ومن هنا تعثرت الأمة فى سيرها وتخلفت مسيرتها فى الوقت الذى يسرع فيه غيرنا الخطى حتى بعدت الشقة بيننا وبينهم ، وأصبحنا فى مؤخرة الركب ننعى حظنا العاثر ، ونبحث هنا وهناك عن شماعات نعلق عليها قصورنا وتقصيرنا .

إن القضية المصيرية اليوم أمام الأمة الإسلامية هى قضية التخلف فى شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والمادية وفى مجالات التفكير الدينى ، والعقل ينبغى أن يأخذ دوره كاملاً لإنقاذ الأمة من وهدة هذا التخلف . أما شغل الأمة بقضايا إطالة اللحى وتقصير الثياب والدفاع عن النقاب والسواك وتعدد الزوجات وما شاكل ذلك من أمور هامشية فإنه يعد جناية فى حق الأمة وتعويقاً لها عن مسيرتها نحو التقدم واللحاق بركب العصر .

(١) زعماء الإصلاح ص ٣٣٧ .

فهرس

الفصل الرابع :
مكانة العقل فى فكر الشيخ

اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية تصدرها دار المعارف منذ عام ١٩٤٣ ، مساهمة منها فى نشر الثقافة والعلوم والمعرفة بين قراء العربية صدر منها حتى الآن أكثر من ستمائة عدد لكبار الكتاب منها :

- البحر فضاؤنا الداخلى
  رجب سعد السيد
- الليزر الأشعة الساحرة
  د . محمد زكى عويس
- صور من قريب
  حسن فؤاد
- قاهريات مملوكية
  جمال الغيطانى
- إنى صاعدة
  حلمى سلاّم
- ثقب فى الفضاء
  المهندس سعد شعبان
- الغاز الطبيعى والاستخدام المنزلى
  مهندس أحمد محيى الدين
- تنمية عادة القراءة عند الأطفال
  يعقوب الشارونى
- ابتسامات وحيّة رقطاء
  د . يوسف جوهر
- النساء حين يتحطمن
  صلاح عبد الصبور
- أبناؤنا المنحرفون
  أمينة السعيد
- البطولة فى الشعر العربى
  د . شوقى ضيف
- أحاديث حول الأدب والفن والثقافة
  عبد العال الحمامصى
- بنك القلق
  توفيق الحكيم
- إدارة عموم الزير
  د . حسين مؤنس
- الحرية فى الإسلام
  د . على عبد الواحد وافى

رقم الإيداع	١٩٩٦/١٣٣٢٠
الترقيم الدولى	ISBN 977-02-5345-6

٢/٩٦/٢٠٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

مجـــلة أكتوبر تفوز بلقب

مجلة العرب السياسية الأولى

مركز الشرق الأوسط للبحوث والدراسات
الإعلاميه والمعلومات

اكتوبر مجلة العرب السياسيه الاولى للعام ١٤١٦ هجري

سعادة رئيس تحرير اكتوبر الموقر

بعد التحيه والتقدير لشخصكم الكريم،،

بكل الفخر والإعتزاز وباسم ما يقارب من ٥٥٠٠٠٠ مواطن عربي
من العالم العربي والجاليات العربيه في العالم شاركوا في أول استطلاع
رأي عربي عالمي هجري بمركز الشرق الأوسط للبحوث والدراسات
الإعلاميه والتسويقيه تهنئكم بفوز مجلتكم أكتوبر
بلقب مجلة العرب السياسيه الاولى للعام الهجري
١٤١٦ بنسبة ٨١,٣٤٪ .

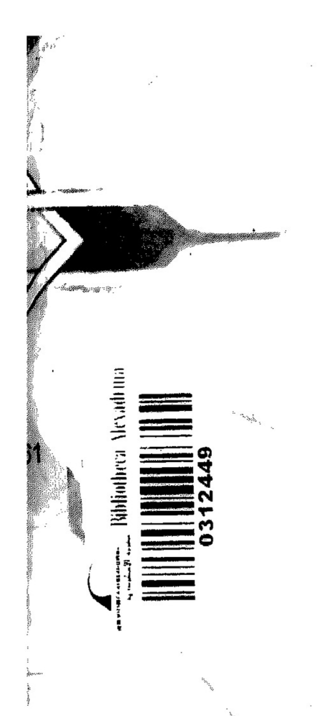
لذا فانه لمن دواعي سرور مجلس ادارة المركز والذي يضم
في عضويته مجموعة من خبراء الإعلام والإقتصاد والسياسه
والإجتماع في العالم العربي أن يهنئكم بهذا الفوز الذي نالته
مجلتكم بكل اقتدار بفضل المجهودات المخلصه والمتميزه التي
تبذلونها في خدمة القارىء العربي في أرجاء المعموره .

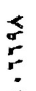
مجلس ادارة المركز

لا يخفى على أحد ما للفهم الصحيح للدين من تأثير إيجابى عميق على تفكير المتدينين وسلوكهم ، كما لا يخفى على أحد ما للفهم الخاطئ من آثار خطيرة ، تتمثل فى الانحرافات الفكرية ، وموجات التطرف والتعصب والإرهاب .

ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استيعاب الدروس المستفادة من التراث التنويرى لأئمة عظام مثل الغزالى ، وابن رشد ، ومحمد عبده .

وهذا الكتاب الهام يعرض خلاصة الرؤى الفكرية المستنيرة لهؤلاء العظماء لتظل أفكارهم معنا نابضة بالحياة تنشر أضواءها فى كل مكان .







دار المعارف